Digitized by Google

1837
ARTES VERITAS SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE

BEQUEST OF
PROFESSOR
M. L. D'OOGE

A 472569

Digitized by Google

488 P6m tK14

Plutarchs moraliſche Abhandlungen

Aus dem Griechiſchen überſetzt

von

Joh. Friedr. Sal. Kaltwaſſer

Profeſſor am Gymnaſium zu Gotha.

Achter Band.

Frankfurt am Main
bei Johann Chriſtian Hermann.
1798.

Digitized by Google

Digitized by Google

Phil. gr. 2082 d

Ueber die Widerſprüche der Stoiker. *)

Zu allererſt fordere ich, daß in dem Lebenswandel der Menſchen eine genaue Uebereinſtimmung mit ihren Grundſätzen ſichtbar ſey. Es iſt bey-

*) Daß Plutarch, als Akademiker, oder vielmehr Eklektiker, der ſtoiſchen Sekte ſehr abgeneigt geweſen, iſt aus mehrern einzelnen Stellen in ſeinen Schriften zu erſehen, da er ſich bey jeder vorkommenden Gelegenheit gegen ſie erklärt. In dieſer und den beyden folgenden Abhandlungen aber nimmt er ſich eigentlich vor, die Ungereimtheiten und Verirrungen der Stoiker in ihrer Blöße darzuſtellen, und beſonders die Widerſprüche derſelben ſichtbar zu machen, zu welchem Ende er eine Menge Stellen aus Chryſippus zahlreichen Schriften, die aber alle verlohren gegangen ſind, anführt. Von dieſen drey Abhandlungen gegen die Stoiker hat man bisher, ſo viel ich weiß, noch keine deutſche Ueberſetzung gehabt.

Digitized by Google

beyweitem nicht ſo nothwendig, daß der Redner und das Geſetz, wie Aeſchines ſagt, einerley Sprache führen, als daß das Leben des Philoſophen mit ſeiner Lehre übereinſtimme. Denn die Lehre des Philoſophen iſt ein eigenes Geſetz, das er ſich ſelbſt auferlegt hat, wenn man anders die Philoſophie nicht für ein bloßes Spiel, oder für eine Wortkrämerey, um Ruhm zu erlangen, ſondern, was ſie in der That iſt, für eine des größten Fleißes würdige Sache hält. Da nun nicht nur Zeno ſelbſt, ſondern auch Kleanthes; vorzüglich aber Chryſippus 1), wie aus ihren Schriften zu erſehen iſt, gar vieles über Staatsverwaltung, über Regenten und Unterthanen, über Richter und Anwälte geſagt haben, in ihrem Leben aber nicht die geringſte Spur zu finden iſt, daß ſie Armeen angeführt, Geſetze gegeben, obrigkeitliche Aemter verwaltet, Beklagte vor Gericht vertheidiget, für das Vaterland geſtritten, Geſandtſchaften übernommen oder Spenden gehalten hätten; da ſie vielmehr in der Fremde, wo ſie zuerſt

1) Ich erinnere hier einmal für allemal, daß Zeno, aus Kittium in der Inſel Kypern, die Sekte der Stoiker etwa 277 J. v. Chr. Geb. zu Athen geſtiftet hat, und daß Kleanthes aus Aſſus in Aeolis, und Chryſippus aus Soli in Kilikien, die berühmteſten unter ſeinen nächſten Nachfolgern geweſen ſind. Ihre ſämmtlichen zahlreichen Schriften ſind verlohren gegangen.

zuerſt die Süßigkeiten der Muße 2) koſteten, ihr ganzes, gewiß nicht kurzes, Leben mit Diſputiren, Schreiben und Spazirengehen hingebracht haben — ſo leidet es wohl keinen Zweifel, daß ſie ſich nach Anderer Lehren und Schriften mehr als nach ihren eigenen gerichtet, und ihr ganzes Leben der von Epikurus und Hieronymus 3) geprieſenen Ruhe gewidmet haben müſſen.

Chryſippus ſelbſt iſt im vierten Buche von den Lebensarten der Meynung, daß das dem Studieren gewidmete, müßige Leben von dem wollüſtigen in nichts verſchieden ſey. Doch ich will ſeine eigenen Worte anführen: „Wer etwa „glaubt, daß das müßige Leben eigentlich und „vorzüglich dem Philoſophen zukomme, der irrt

 ſich,

2) Nach den Worten, der Muße wie des Lotus, eine Anſpielung auf die Stelle im 9ten B. der Odyſſee V. 94. ff.

Wer des Lotos Gewächs nun koſtete, ſüßer denn Honig,
Nicht gedacht' er annoch der Verkündigung oder der Heimkehr;
Sondern ſie trachteten dort in der Lotophagen Verſammlung
Lotos pflückend zu bleiben, und abzuſagen der Heimat.

3) Nach dieſer Verbindung zu urtheilen, wäre Hieronymus ein Epikureer. Die Alten aber kennen nur, wie Reiſke bemerkt, einen Peripatetiker dieſes Namens, der ſich vielleicht in dieſem Punkte der Lehre Epikurs mag genähert haben.

„ſich, meines Bedünkens, gar ſehr, indem er wähnt, „daß man die Philoſophie zum bloßen Zeitvertreibe „oder aus einer ähnlichen Urſache ſtudieren und „ſein ganzes Leben auf ſolche Weiſe hinbringen „müſſe.“ Das heißt, wenn man es genauer unterſucht, auf eine vergnügte und angenehme Weiſe. Denn dieſer Wahn kann nicht verſteckt ſeyn, da viele ganz deutlich, und nicht wenige es etwas dunkler ſagen. Wo findet ſich aber einer, der wie Chryſippus, Kleanthes, Diogenes, Zeno und Antipater 4) dem müßigen Leben bis ins hohe Alter nachgehangen hätte? Alle dieſe verließen ihr Vaterland, nicht weil ſie Urſache hatten, mit demſelben unzufrieden zu ſeyn, ſondern um ihr Leben an einem angenehmen Orte und fern von Geſchäften, in müßiger Ruhe mit Diſputiren hinzubringen. Daher hat Ariſtokreon, Chryſippus Schüler und Verwandter, 5) ihm eine eherne Statue mit folgender Inſchrift errichtet:

Dieſen jungen 6) Chryſipp, den Löſer verfänglicher Schlüſſe
Aus der Akademie, weyhte Ariſtokreon.

So

4) Diogenes war aus Seleucia in Babylonien, Antipater aus Tarſus in Kilikien gebürtig. Erſterer lebte 150 Jahre vor Chr. Geb., Letzterer etwas ſpäter und war ein Schüler vom Diogenes.

5) Er war nach Diog. Laert. B. 7. K. 7, 9. ſeiner Schweſter Sohn.

6) Oder nach Reiſke's Conjectur: Dieſen ſtummen Chryſipp, τονδ' ενεον, d. h. dieſe Statue Chryſipps.

So betrug ſich Chryſippus, der Greis, der Philoſoph, der das Leben der Könige und Staatsmänner ſo hoch prieß, und behauptete, daß das dem bloßen Studieren gewidmete Leben von dem wollüſtigen in nichts verſchieden ſey.

Noch weit mehr aber widerſprechen diejenigen Stoiker, die ſich mit Staatsgeſchäften befaſſen, ihren eigenen Grundſätzen. Denn ſie verwalten Aemter, ſie geben Richter und Rathsherren ab, ſie verfaſſen Geſetze, ſie ſtrafen, ſie belohnen nicht anders, als wenn ſie die Staaten, worinn ſie die Verwaltung führen, die Rathsherren und Richter, die jedesmal das Loos trifft, die Anführer, die vom Volke gewählt werden, die Geſetze des Kleiſthenes, des Lykurgus und Solon wirklich dafür erkenneten; und gleichwohl halten ſie alles dieß für ſchlecht, thöricht und unverſtändig, ſo daß ſie in ihrer Staatsverwaltung mit ſich ſelbſt im Streite ſind. Ja Antipater erzählt auch in ſeinem Buche von der Uneinigkeit zwiſchen Kleanthes und Chryſippus, daß Zeno und Kleanthes nicht hätten atheniſche Bürger werden wollen, damit es nicht ſchiene, als wenn ſie ihr Vaterland beleidigten. Ich will nicht einmal des Umſtandes gedenken, daß, wenn dieſe Recht daran thaten, Chryſippus wohl müſſe Unrecht gehandelt haben, da er das atheniſche Bürgerrecht annahm: allein dies verräth doch gewiß einen großen und ſeltſamen Widerſpruch,

Digitized by Google

daß ſie ihre Perſon, ihr Leben dem Vaterlande entzogen, um in einem fremden Lande zu leben, und jenem die bloßen Namen erhalten wollten. Dies kömmt wahrlich eben ſo heraus, als wenn einer, der von ſeiner Frau gegangen iſt, und nun mit einer andern lebt, bey ihr ſchläft und mit ihr Kinder zeugt, dennoch mit dieſer keine ordentliche Ehe ſchließen will, weil er beſorgt, die erſtere dadurch zu beleidigen. Ferner wenn Chryſippus in ſeinem Buche über die Redekunſt ſchreibt, der Weiſe müſſe in ſeinen öffentlichen Reden und Staatsverhandlungen ſo verfahren, als wenn Reichthum, Ruhm und Geſundheit ebenfalls Güter wären, 7) ſo räumt er dadurch ein, daß ſeine Lehre unwirkſam und unpolitiſch ſey, und folglich ſeine Grundſätze ſich mit den Bedürfniſſen und Geſchäften des menſchlichen Lebens durchaus nicht vereinbaren laſſen.

Ueberdieß iſt es ein Lehrſatz des Zeno, man dürfe den Göttern keine Tempel erbauen. Denn ein Tempel ſey von keinem Werthe, ja nicht einmal

7) Nach der Meynung der Stoiker ſind dieſe drey Dinge zur Glückſeligkeit des Menſchen nicht erforderlich, und alſo keine wahren Güter, ſondern προηγμενα, wovon unten mehr vorkommen wird. Unter dem Weiſen verſtanden die Stoiker denjenigen, der in der Tugend und den nothwendigen Kenntniſſen den höchſten Grad erreicht hat, oder zur größten Vollkommenheit gelangt iſt.

mal heilig, weil ein Werk der Maurer und gemeinen Handwerker keinen groſſen Werth habe. Die Stoiker heiſſen dieß alles gut, aber demungeachtet laſſen ſie ſich in Religionsgeheimniſſen einweihen, ſteigen auf die Burg, 8) beten die Bildſäulen der Götter an und bekränzen die Tempel, die weiter nichts als Werke der Maurer und Taglöhner ſind. Sie glauben zwar, daß die Epikureer ſich ſelbſt widerlegen, wenn ſie den Göttern opfern; 9) aber ſie ſelbſt begehen eine noch gröſſere Inconſequenz, da ſie auf Altären und in Tempeln opfern, die nach ihrer Meynung nichts ſind, und gar nicht erbaut werden ſollten.

Zeno nimmt, wie Plato, 10) mehrere Tugenden an in Abſicht ihrer Verſchiedenheiten, zum Beyſpiel Klugheit, Standhaftigkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, und glaubt, daß ſie zwar nicht von einander getrennt werden können, aber doch auch von einander verſchieden ſind. Nichtsdeſtoweni-

 ger

8) Ohne Zweifel verſteht Plutarch hier die Burg, Akropolis, in Athen, wo auſſer andern Tempeln auch der groſſe und herrliche Minerventempel ſtand, der Parthenon hieß.

9) Die Epikureer lehrten nämlich, daß die Götter in ſteter Ruhe leben, und ſich um die Weltregierung nicht bekümmern, folglich aller Gottesdienſt unnöthig ſey.

10) Im Protagoras Th. 3. S. 126. f. 166. ff. der Zweybrück. Ausg.

ger ſagt er, wenn er jede derſelben definirt, die Standhaftigkeit ſey Klugheit in Ausführung der Geſchäfte, die Gerechtigkeit aber, Klugheit in der Vertheilung, gleich als wenn es nur eine einzige Tugend gäbe, die nach Verſchiedenheit der Dinge, mit denen ſie zu thun hat, verſchiedene Verhältniſſe bekömmt. Hierin aber widerſpricht ſich nicht Zeno allein, ſondern auch Chryſippus, indem er zwar den Ariſto 11) deßhalb tadelt, daß er die andern Tugenden zu bloßen Verhältniſſen einer einzigen Tugend machte, aber jenen Definitionen des Zeno Beyfall giebt. Kleanthes behauptet in ſeinen phyſikaliſchen Unterſuchungen, 12) Anſtrengung ſey ein Schlag des Feuers, und wenn ſie hinreichend iſt, die Obliegenheiten zu erfüllen, werde ſie Kraft und Stärke genannt. Sodann ſagt er weiter: „Wenn „dieſe Kraft und Stärke mit ſchönen, herrlichen „Dingen, bey welchen man an ſich halten muß, „zu thun hat, heißt ſie Enthaltſamkeit; mit „ſolchen, die man ertragen muß, Standhaftig„keit; iſt ſie mit dem Werthe der Dinge beſchäf„tiget, wird ſie Gerechtigkeit, mit Dingen, die „eine

11) Er war von Chius gebürtig, ein Schüler des Zeno und führte den Beynamen Siren. S. Diog. Laert. B. 7. K. 2.

12) ὑπομνήματα φυσικα. Diogenes Laert. B. 7. K. 5, 6. hat unter den übrigen Werken des Kleanthes dieſes nicht mit angeführt.

„eine Wahl oder Verabſcheuung erfordern, Mäſ-
„ſigkeit genannt.“

Zeno pflegte den bekannten Spruch:

Eher richte du nicht, bis du beyde Theile
gehört haſt — 13)

mit folgendem Schluſſe zu widerlegen: „Entwe-
„der hat der, der zuerſt redete, ſchon den Be-
„weis geführt — in dem Falle braucht man
„nicht den zweyten zu hören, weil die Unterſu-
„chung nun geendiget iſt — oder er hat ihn nicht
„geführt, das iſt ſo viel, als wenn er nicht vor
„Gericht erſchienen wäre, oder vor demſelben ein
„unnützes Geſchwätze gehalten hätte. Er mag
„alſo die Sache bewieſen haben oder nicht, ſo
„braucht man die Rede des zweyten nicht anzu-
„hören.“ Aber ungeachtet dieſes von ihm aufge-
gebenen Schluſſes ſchrieb er gegen Plato's Re-
publik, löſste die verfänglichen Schlüſſe der So-
phiſten auf, und ermahnte ſeine Schüler, ſich ja
auf die Dialektik, als eine Kunſt, die uns hierzu
geſchickt macht, zu legen. Nun hat aber Plato

 die

13) Cicero ſpielt auf dieſen Vers an in den Briefen an Atticus, B. 7, 18. und ſagt, daß man ihn fälſchlich dem Heſiodus zugeſchrieben habe. Er iſt in das dem Phokylides zugeſchriebene Lehrgedicht, V. 84, eingerückt worden, muß aber weit älter ſeyn, als der Verfaſſer deſſelben, da ſchon Ariſtophanes in den Weſpen V. 725. ſeiner gedenkt.

die in den Büchern von der Republik abgehandelten Materien entweder bewieſen, oder ſie nicht bewieſen; folglich war es in beyden Fällen unnöthig, dagegen zu ſchreiben, und man muß dies als ein ganz überflüßiges und unnützes Unternehmen anſehen. Ein gleiches gilt auch von den Trugſchlüſſen der Sophiſten.

Chryſippus will, daß junge Leute zuerſt die Logik, dann die Moral, hernach die Phyſik hören, und in dieſer zuletzt mit der Lehre von den Göttern bekannt gemacht werden ſollen. Es mag genug ſeyn, unter den vielen Stellen, worin er dieß ſagt, nur dieſe einzige aus dem vierten Buche von den Lebensarten hierher zu ſetzen: „Fürs erſte glaube ich den richtigen Grundſätzen „der Alten zu Folge, daß es drey Arten von „philoſophiſchen Betrachtungen giebt, nämlich die „logiſchen, die moraliſchen, und die phyſiſchen; daß „unter dieſen die logiſchen immer die erſte Stelle „haben, dann die moraliſchen und auf dieſe die „phyſiſchen folgen, in der Phyſik aber die Lehre „von den Göttern zuletzt kommen muß. Deßwegen hat man auch den Unterricht in derſelben „Einweyhung 14) genannt." Gleichwohl läßt er eben dieſe Lehre von den Göttern, die er zuletzt ge-

14) τελεται, Xylander und Amyot nehmen dieß Wort in der andern Bedeutung für Ende, daß die Theologie das Ende im philoſophiſchen Curſus ſey.

Ich

geſtellt wiſſen will, vorausgehen, und trägt ſie eher als alle moraliſche Unterſuchungen vor. Denn von Endurſachen, von Gerechtigkeit, vom Guten und Böſen, von Ehr und Erziehung, von Geſetz und Staatsverwaltung ſagt er, wie der Augenſchein lehrt, nicht das geringſte, außer daß er gleich im Anfange der Schrift, ſo wie den Volksdekreten von ihren Verfaſſern die Worte: Zu gutem Glücke, vorgeſetzt werden, des Jupiters, des Verhängniſſes, der Vorſehung und des Satzes, daß die einzige, begränzte Welt durch eine einzige Kraft erhalten werde, gedenkt, lauter Dinge, von denen man ſich nicht überzeugen kann, wenn man nicht ſchon tief in die Lehren der Phyſik eingedrungen iſt.

Man höre, was er hierüber im dritten Buche von den Göttern ſagt: „Es läßt ſich kein anderes „Prinzip, kein anderer Urſprung der Gerechtig„keit ausfindig machen, als der vom Jupiter „und der gemeinen Natur. Denn von daher „müſſen alle dergleichen Dinge ihren Urſprung „haben, wenn wir vom Guten und Böſen etwas „ſagen wollen.“ Ferner in den phyſiſchen Sätzen:

Ich ſollte aber glauben, daß Einweyhung, ſich beſſer hieher ſchicke, weil nicht jeder zu dieſem Unterricht zugelaſſen wurde, ſondern nur diejenigen, die ſich ſchon eine gehörige Kenntniß in den übrigen Theilen der Philoſophie erworben hatten.

zen: „Man kann auf keinem andern und ſchickli-
„cheren Wege auf die Lehre vom Guten und
„Böſen, auf Tugend und Glückſeligkeit kommen,
„als von der gemeinen Natur und der Regierung
„der Welt.“ Und weiter hin: „Hiermit muß die
„Lehre vom Guten und Böſen verbunden werden,
„weil es von dieſen kein beſſeres Prinzip, keine
„ſchicklichere Beziehung giebt, und die Phyſik
„blos zu dem Ende gebraucht wird, um den Un-
„terſchied zwiſchen dem Guten und Böſen kennen
„zu lernen.“ Nach Chryſippus Meynung kömmt
alſo die Phyſik zugleich vor und nach der Moral
zu ſtehen, oder, um die Wahrheit zu ſagen, es
iſt eine ganz unerklärbare Verdrehung der Ord-
nung, daß die Wiſſenſchaft zuletzt geſtellt werden
ſoll, ohne welche man doch von den erſtern nicht
das geringſte begreifen kann, und der Widerſpruch
fällt ſogleich in die Augen, wenn er die Phyſik
zum Prinzip der Lehre vom Guten und Böſen
macht, und doch verlangt, daß ſie nicht vor,
ſondern nach dieſer vorgetragen werden ſoll.

Wollte jemand hier einwenden, Chryſippus
habe in dem Buche über den Gebrauch der Ver-
nunft geſagt, wer die Logik zuerſt ſtudiert, dürfe
die andern Theile der Philoſophie nicht ganz lie-
gen laſſen, ſondern müſſe auch dieſe ſo viel mög-
lich mit zu faſſen ſuchen; ſo hat das zwar ſeine
Richtigkeit, aber jene Beſchuldigung wird dadurch
noch mehr bekräftiget. Denn er iſt ja offenbar mit
ſich

ſich ſelbſt im Streite, da er bald haben will, man ſolle die Lehre von Gott zuletzt vornehmen, als welche auch deßhalb Einweyhung genannt werde, bald wieder ſie zuerſt mitgelernt wiſſen will. So iſt es ja ganz um die Ordnung geſchehen, wenn man alles untereinander lernen ſoll. Und was noch mehr iſt, erſt macht er die Lehre von den Göttern zum Prinzip der Lehre vom Guten und Böſen, und verlangt doch, daß man das Studium der Moral nicht von jener anfangen, ſondern, während man dieſe erlernt, jene ſo viel möglich mitnehmen, und dann wieder von der Moral zu der Theologie übergehen ſoll, ohne welche wie er ſagt, die Moral weder Prinzip noch Zugang hat.

Das Diſputiren mit Gegnern will er zwar nicht geradezu verwerfen, räth aber, große Behutſamkeit dabey zu gebrauchen, ſo wie vor Gerichten, daß man nicht die eine Meynung begünſtiget, ſondern, was auf beyden Seiten wahrſcheinlich iſt, auseinander ſetzt. „Denjenigen „Philoſophen, ſagt er, welche die Zurückhaltung „des Beyfalls gut heißen, 15) kömmt es freylich „zu,

15) Im Griechiſchen ἐποχη, was Cicero, an verſchiedenen Stellen retentio aſſenſus nennt. Dieſe war den Pyrrhoniſten oder Skeptikern eigen, und beſtand darin, „weder zu behaupten, die Wahrheit „laſſe ſich finden, noch ſie laſſe ſich nicht finden; „zwi-

daß ſie ihre Perſon, ihr Leben dem Vaterlande entzogen, um in einem fremden Lande zu leben, und jenem die bloßen Namen erhalten wollten. Dies kömmt wahrlich eben ſo heraus, als wenn einer, der von ſeiner Frau gegangen iſt, und nun mit einer andern lebt, bey ihr ſchläft und mit ihr Kinder zeugt, dennoch mit dieſer keine ordentliche Ehe ſchließen will, weil er beſorgt, die erſtere dadurch zu beleidigen. Ferner wenn Chryſippus in ſeinem Buche über die Redekunſt ſchreibt, der Weiſe müſſe in ſeinen öffentlichen Reden und Staatsverhandlungen ſo verfahren, als wenn Reichthum, Ruhm und Geſundheit ebenfalls Güter wären, 7) ſo räumt er dadurch ein, daß ſeine Lehre unwirkſam und unpolitiſch ſey, und folglich ſeine Grundſätze ſich mit den Bedürfniſſen und Geſchäften des menſchlichen Lebens durchaus nicht vereinbaren laſſen.

Ueberdieß iſt es ein Lehrſatz des Zeno, man dürfe den Göttern keine Tempel erbauen. Denn ein Tempel ſey von keinem Werthe, ja nicht einmal

7) Nach der Meynung der Stoiker ſind dieſe drey Dinge zur Glückſeligkeit des Menſchen nicht erforderlich, und alſo keine wahren Güter, ſondern προηγμενα, wovon unten mehr vorkommen wird. Unter dem Weiſen verſtanden die Stoiker denjenigen, der in der Tugend und den nothwendigen Kenntniſſen den höchſten Grad erreicht hat, oder zur größten Vollkommenheit gelangt iſt.

mal heilig, weil ein Werk der Maurer und gemeinen Handwerker keinen groſſen Werth habe. Die Stoiker heiſſen dieß alles gut, aber demungeachtet laſſen ſie ſich in Religionsgeheimniſſen einweihen, ſteigen auf die Burg, 8) beten die Bildſäulen der Götter an und bekränzen die Tempel, die weiter nichts als Werke der Maurer und Taglöhner ſind. Sie glauben zwar, daß die Epikureer ſich ſelbſt widerlegen, wenn ſie den Göttern opfern; 9) aber ſie ſelbſt begehen eine noch gröſſere Inconſequenz, da ſie auf Altären und in Tempeln opfern, die nach ihrer Meynung nichts ſind, und gar nicht erbaut werden ſollten.

Zeno nimmt, wie Plato, 10) mehrere Tugenden an in Abſicht ihrer Verſchiedenheiten, zum Beyſpiel Klugheit, Standhaftigkeit, Mäſſigkeit, Gerechtigkeit, und glaubt, daß ſie zwar nicht von einander getrennt werden können, aber doch auch von einander verſchieden ſind. Nichtsdeſtoweniger

8) Ohne Zweifel verſteht Plutarch hier die Burg, Akropolis, in Athen, wo auſſer andern Tempeln auch der groſſe und herrliche Minerventempel ſtand, der Parthenon hieß.

9) Die Epikureer lehrten nämlich, daß die Götter in ſteter Ruhe leben, und ſich um die Weltregierung nicht bekümmern, folglich aller Gottesdienſt unnöthig ſey.

10) Im Protagoras Th. 3. S. 126. f. 166. ff. der Zweybrück. Ausg.

ger ſagt er, wenn er jede derſelben definirt, die Standhaftigkeit ſey Klugheit in Ausführung der Geſchäfte, die Gerechtigkeit aber, Klugheit in der Vertheilung, gleich als wenn es nur eine einzige Tugend gäbe, die nach Verſchiedenheit der Dinge, mit denen ſie zu thun hat, verſchiedene Verhältniſſe bekömmt. Hierin aber widerſpricht ſich nicht Zeno allein, ſondern auch Chryſippus, indem er zwar den Ariſto 11) deßhalb tadelt, daß er die andern Tugenden zu bloßen Verhältniſſen einer einzigen Tugend machte, aber jenen Definitionen des Zeno Beyfall giebt. Kleanthes behauptet in ſeinen phyſikaliſchen Unterſuchungen, 12) Anſtrengung ſey ein Schlag des Feuers, und wenn ſie hinreichend iſt, die Obliegenheiten zu erfüllen, werde ſie Kraft und Stärke genannt. Sodann ſagt er weiter: „Wenn „dieſe Kraft und Stärke mit ſchönen, herrlichen „Dingen, bey welchen man an ſich halten muß, „zu thun hat, heißt ſie Enthaltſamkeit; mit „ſolchen, die man ertragen muß, Standhaftig„keit; iſt ſie mit dem Werthe der Dinge beſchäf„tiget, wird ſie Gerechtigkeit, mit Dingen, die „eine

11) Er war von Chius gebürtig, ein Schüler des Zeno und führte den Beynamen Siren. S. Diog. Laert. B. 7. K. 2.

12) ὑπομνήματα φυσικὰ. Diogenes Laert. B. 7. K. 5, 6. hat unter den übrigen Werken des Kleanthes dieſes nicht mit angeführt.

„eine Wahl oder Verabſcheuung erfordern, Mäſ-
„ſigkeit genannt.“

Zeno pflegte den bekannten Spruch:

Eher richte du nicht, bis du beyde Theile
gehört haſt — 13)

mit folgendem Schluſſe zu widerlegen: „Entwe-„der hat der, der zuerſt redete, ſchon den Be-„weis geführt — in dem Falle braucht man „nicht den zweyten zu hören, weil die Unterſu-„chung nun geendiget iſt — oder er hat ihn nicht „geführt, das iſt ſo viel, als wenn er nicht vor „Gericht erſchienen wäre, oder vor demſelben ein „unnützes Geſchwätze gehalten hätte. Er mag „alſo die Sache bewieſen haben oder nicht, ſo „braucht man die Rede des zweyten nicht anzu-„hören.“ Aber ungeachtet dieſes von ihm aufge-gebenen Schluſſes ſchrieb er gegen Plato's Re-publik, lößte die verfänglichen Schlüſſe der So-phiſten auf, und ermahnte ſeine Schüler, ſich ja auf die Dialektik, als eine Kunſt, die uns hierzu geſchickt macht, zu legen. Nun hat aber Plato

 die

13) Cicero ſpielt auf dieſen Vers an in den Briefen an Atticus, B. 7, 18. und ſagt, daß man ihn fälſchlich dem Heſiodus zugeſchrieben habe. Er iſt in das dem Phokylides zugeſchriebene Lehr-gedicht, V. 84, eingerückt worden, muß aber weit älter ſeyn, als der Verfaſſer deſſelben, da ſchon Ariſtophanes in den Weſpen V. 725. ſeiner ge-denkt.

die in den Büchern von der Republik abgehandelten Materien entweder bewieſen, oder ſie nicht bewieſen; folglich war es in beyden Fällen unnöthig, dagegen zu ſchreiben, und man muß dies als ein ganz überflüßiges und unnützes Unternehmen anſehen. Ein gleiches gilt auch von den Trugſchlüſſen der Sophiſten.

Chryſippus will, daß junge Leute zuerſt die Logik, dann die Moral, hernach die Phyſik hören, und in dieſer zuletzt mit der Lehre von den Göttern bekannt gemacht werden ſollen. Es mag genug ſeyn, unter den vielen Stellen, worin er dieß ſagt, nur dieſe einzige aus dem vierten Buche von den Lebensarten hierher zu ſetzen: „Fürs erſte glaube ich den richtigen Grundſätzen „der Alten zu Folge, daß es drey Arten von „philoſophiſchen Betrachtungen giebt, nämlich die „logiſchen, die moraliſchen, und die phyſiſchen; daß „unter dieſen die logiſchen immer die erſte Stelle „haben, dann die moraliſchen und auf dieſe die „phyſiſchen folgen, in der Phyſik aber die Lehre „von den Göttern zuletzt kommen muß. Deßwegen hat man auch den Unterricht in derſelben „Einweyhung 14) genannt." Gleichwohl läßt er eben dieſe Lehre von den Göttern, die er zuletzt ge-

14) τελεται, Xylander und Amyot nehmen dieß Wort in der andern Bedeutung für Ende, daß die Theologie das Ende im philoſophiſchen Curſus ſey.

Ich

geſtellt wiſſen will, vorausgehen, und trägt ſie eher als alle moraliſche Unterſuchungen vor. Denn von Endurſachen, von Gerechtigkeit, vom Guten und Böſen, von Ehr und Erziehung, von Geſetz und Staatsverwaltung ſagt er, wie der Augenſchein lehrt, nicht das geringſte, außer daß er gleich im Anfange der Schrift, ſo wie den Volksdekreten von ihren Verfaſſern die Worte: Zu gutem Glücke, vorgeſetzt werden, des Jupiters, des Verhängniſſes, der Vorſehung und des Satzes, daß die einzige, begränzte Welt durch eine einzige Kraft erhalten werde, gedenkt, lauter Dinge, von denen man ſich nicht überzeugen kann, wenn man nicht ſchon tief in die Lehren der Phyſik eingedrungen iſt.

Man höre, was er hierüber im dritten Buche von den Göttern ſagt: „Es läßt ſich kein anderes „Prinzip, kein anderer Urſprung der Gerechtig„keit ausfindig machen, als der vom Jupiter „und der gemeinen Natur. Denn von daher „müſſen alle dergleichen Dinge ihren Urſprung „haben, wenn wir vom Guten und Böſen etwas „ſagen wollen.“ Ferner in den phyſiſchen Sätzen:

Ich ſollte aber glauben, daß Einweyhung, ſich beſſer hieher ſchicke, weil nicht jeder zu dieſem Unterricht zugelaſſen wurde, ſondern nur diejenigen, die ſich ſchon eine gehörige Kenntniß in den übrigen Theilen der Philoſophie erworben hatten.

zen: „Man kann auf keinem andern und ſchickli„cheren Wege auf die Lehre vom Guten und „Böſen, auf Tugend und Glückſeligkeit kommen, „als von der gemeinen Natur und der Regierung „der Welt.“ Und weiter hin: „Hiermit muß die „Lehre vom Guten und Böſen verbunden werden, „weil es von dieſen kein beſſeres Prinzip, keine „ſchicklichere Beziehung giebt, und die Phyſik „blos zu dem Ende gebraucht wird, um den Un„terſchied zwiſchen dem Guten und Böſen kennen „zu lernen.“ Nach Chryſippus Meynung kömmt alſo die Phyſik zugleich vor und nach der Moral zu ſtehen, oder, um die Wahrheit zu ſagen, es iſt eine ganz unerklärbare Verdrehung der Ordnung, daß die Wiſſenſchaft zuletzt geſtellt werden ſoll, ohne welche man doch von den erſtern nicht das geringſte begreifen kann, und der Widerſpruch fällt ſogleich in die Augen, wenn er die Phyſik zum Prinzip der Lehre vom Guten und Böſen macht, und doch verlangt, daß ſie nicht vor, ſondern nach dieſer vorgetragen werden ſoll.

Wollte jemand hier einwenden, Chryſippus habe in dem Buche über den Gebrauch der Vernunft geſagt, wer die Logik zuerſt ſtudiert, dürfe die andern Theile der Philoſophie nicht ganz liegen laſſen, ſondern müſſe auch dieſe ſo viel möglich mit zu faſſen ſuchen; ſo hat das zwar ſeine Richtigkeit, aber jene Beſchuldigung wird dadurch noch mehr bekräftiget. Denn er iſt ja offenbar mit

ſich

ſich ſelbſt im Streite, da er bald haben will, man ſolle die Lehre von Gott zuletzt vornehmen, als welche auch deßhalb Einweyhung genannt werde, bald wieder ſie zuerſt mitgelernt wiſſen will. So iſt es ja ganz um die Ordnung geſchehen, wenn man alles untereinander lernen ſoll. Und was noch mehr iſt, erſt macht er die Lehre von den Göttern zum Prinzip der Lehre vom Guten und Böſen, und verlangt doch, daß man das Studium der Moral nicht von jener anfangen, ſondern, während man dieſe erlernt, jene ſo viel möglich mitnehmen, und dann wieder von der Moral zu der Theologie übergehen ſoll, ohne welche wie er ſagt, die Moral weder Prinzip noch Zugang hat.

Das Disputiren mit Gegnern will er zwar nicht geradezu verwerfen, räth aber, große Behutſamkeit dabey zu gebrauchen, ſo wie vor Gerichten, daß man nicht die eine Meynung begünſtiget, ſondern, was auf beyden Seiten wahrſcheinlich iſt, auseinander ſetzt. „Denjenigen „Philoſophen, ſagt er, welche die Zurückhaltung „des Beyfalls gut heißen, 15) kömmt es freylich „zu,

15) Im Griechiſchen ἐποχη, was Cicero, an verſchiedenen Stellen retentio aſſenſus nennt. Dieſe war den Pyrrhoniſten oder Skeptikern eigen, und beſtand darin, „weder zu behaupten, die Wahrheit „laſſe ſich finden, noch ſie laſſe ſich nicht finden; „zwi-

„zu, dieſes zu thun, und das iſt zu ihrem Zwecke „ſehr dienlich. Wer aber eine Wiſſenſchaft bearbeitet, die uns zu einer feſten und ſichern Richtſchnur des Lebens dienen ſoll, muß die Grundlehren derſelben, nicht die Gegenmeynungen „vortragen, und die angenommenen Sätze in gehöriger Ordnung vom Anfange bis zu Ende aufführen. Dabey wird ſich denn manche Gelegenheit finden, der Meynungen der Gegner zu „erwähnen, und wie in Gerichten geſchieht, das „Wahrſcheinliche derſelben zu prüfen." Dieß ſind ſeine eigenen Worte. Wie ungereimt es iſt, daß Philoſophen die Gegenmeynungen anführen ſollen, nicht mit deren Vertheidigung 16), ſondern nur um ſie, nach Art der Sachwalter, ganz kurz abzufertigen, gleich als wenn ſie blos des Sieges wegen, nicht zur Entdeckung der Wahrheit ſtritten, das iſt ſchon an einem andern Orte gegen ihn gerügt worden. Daß er aber ſelbſt nicht blos in ſeinen Schriften über die Logik, ſon-

„zwiſchen beyden vielmehr den Mittelplatz einzunehmen, vermöge deſſen die Hoffnung des Friedens „nicht ganz abgeſchnitten wird, ſondern völlig dahingeſtellt bleibt, ob ſie könne gefunden werden, oder „nicht." S. H. Tiedemanns Geiſt der ſpekulat. Philoſophie Th. 2. S. 336.

16) Ου μετα συνηγοριας, nicht in ihrer ganzen Stärke, mit allen dazu gehörigen Gründen.

ſondern auch an vielen andern Orten die den von ihm angenommenen Meynungen entgegenſtehenden Gründe in ihrer ganzen Stärke und mit ſo viel Eifer vorgetragen hat, daß es nicht eines jeden Sache iſt, ſeine wahre Meynung aufzufinden, dieß räumen ſelbſt diejenigen ein, welche die Stärke des Mannes im Diſputiren bewundern und ſagen dabey, Karneades 17) bringe nichts eigenes vor, ſondern habe nur die von Chryſippus gebrauchten Beweisgründe gegen ihn umgekehret, um ſeine Lehrſätze zu beſtreiten und ihm deswegen oft zugerufen:

Trauteſter Mann, dich tödtet dein Muth noch! — 18)

weil er ſelbſt denen, die ſeine Lehrſätze angreifen und widerlegen wollten, die größten Blößen gab.

Auf die Schriften, die Chryſippus gegen die Gewohnheit herausgegeben hat, ſind die Stoiker äußerſt ſtolz und prahlen damit ſo ſehr, daß ſie ſagen, alle Schriften der Akademiker zuſammengenommen verdienten nicht mit dem verglichen zu werden, was Chryſippus über die Unſicherheit der

17) Dieſer Karneades, ein Akademiker von ungemeiner Scharfſichtigkeit, Gegenwart des Geiſtes, und Fertigkeit in philoſophiſchen Kämpfen, war der fürchterliche Gegner des Chryſippus. S. H. Tiedemans Geiſt der ſpekulat. Philoſophie. Th. 2. S. 572. ff.

18) Im 6ten B. der Iliade, V. 407.

der Empfindungen geſagt habe. 19) Dieß iſt immer ein Beweis entweder von der Unwiſſenheit oder von der blinden Eigenliebe derer, die ſo etwas ſagen; ſo viel aber iſt gewiß, daß Chryſippus, als er die Gewohnheit und die Empfindungen wieder vertheidigen wollte, ſich gleichſam an Schwäche ſelbſt übertraf, und ſein letzteres Werk viel kraftloßer ausfiel, als das erſtere; daß er folglich mit ſich ſelbſt im Streite war, indem er immer verlangte, man ſolle die Gegenmeynungen nicht mit Vertheidigung, ſondern mit Beweiſen von ihrer Falſchheit vortragen, dennoch aber ſeine eigenen Meynungen nachdrücklicher beſtritt als vertheidigte, und ob er gleich Andere warnte, ſich vor den Gegengründen in Acht zu nehmen, die gar leicht den Beyfall 20) an ſich ziehen könnten,

19) Sowohl die Pyrrhoniſten, als die Philoſophen von der mittlern Akademie, Arkeſilaus und Karneades richteten ſich nach Senſationen, oder Phänomenen, Geſetzen und Gewohnheiten. Gegen dieſe ſtritt Chryſippus, und ſuchte in einem aus ſechs Büchern beſtehenden Werke κατα συνηθειας, das an Metrodor gerichtet war, deren Unſicherheit zu beweiſen.

20) Im Griechiſchen Καταληψις, comprehenſio, perceptio, ein Terminus aus der ſtoiſchen Philoſophie, gleichſam Begreifung, wenn die Seele einen begreiflichen Gedanken deutlich gefaßt und ihm Beyfall gegeben hat.

ken, doch nun ſelbſt die Gründe, die den Beyfall vernichten, mit größerem Fleiße zuſammenſtellte, als die, welche ihn beſtärken. Daß er aber ſich ſelbſt davor fürchtet, giebt er deutlich im vierten Buche von den Lebensarten zu verſtehen, wo er ſagt: „Die Meynungen der Gegner darf man „nicht ſo geradezu darſtellen, noch die Wahr„ſcheinlichkeit ihrer Gründe beſtreiten, ſondern „man muß hierinn behutſam zu Werke gehen, „damit nicht die Zuhörer davon eingenommen „werden, und uns ihren Beyfall verſagen, da „ſie die Widerlegung derſelben nicht vollſtändig „hören, und von der Sache nur eine ſchwache „Vorſtellung erhalten, die ſich leicht wieder ver„drängen läßt. Denn ſelbſt die, welche der Ge„wohnheit nach ſinnliche und andere von Empfin„dungen abhangenden Dinge begreifen, laſſen „dieſelben leicht wieder fahren, wenn ſie durch „die Streitfragen der Megariker und mehrere „andere noch ſtärkere irre geführt werden."

Ich möchte doch nun gern die Stoiker fragen, ob ſie die Streitfragen der Megariker für ſtärker und kräftiger halten, als diejenigen, welche Chryſippus wider die Gewohnheit in ſechs Büchern niedergeſchrieben hat? Vielleicht aber kann man dieß vom Chryſippus ſelbſt erfahren. Man höre, was er von dem Grunde der Megariker in dem Buche vom Gebrauche der Vernunft ſagt: „Eben ſo iſt es auch mit der Schlußart des

die in den Büchern von der Republik abgehandel-ten Materien entweder bewieſen, oder ſie nicht bewieſen; folglich war es in beyden Fällen unnöthig, dagegen zu ſchreiben, und man muß dies als ein ganz überflüßiges und unnützes Unternehmen anſehen. Ein gleiches gilt auch von den Trugſchlüſſen der Sophiſten.

Chryſippus will, daß junge Leute zuerſt die Logik, dann die Moral, hernach die Phyſik hören, und in dieſer zuletzt mit der Lehre von den Göttern bekannt gemacht werden ſollen. Es mag genug ſeyn, unter den vielen Stellen, worin er dieß ſagt, nur dieſe einzige aus dem vierten Buche von den Lebensarten hierher zu ſetzen: „Fürs erſte glaube ich den richtigen Grundſätzen „der Alten zu Folge, daß es drey Arten von „philoſophiſchen Betrachtungen giebt, nämlich die „logiſchen, die moraliſchen, und die phyſiſchen; daß „unter dieſen die logiſchen immer die erſte Stelle „haben, dann die moraliſchen und auf dieſe die „phyſiſchen folgen, in der Phyſik aber die Lehre „von den Göttern zuletzt kommen muß. Deßwe„gen hat man auch den Unterricht in derſelben „Einweyhung 14) genannt.“ Gleichwohl läßt er eben dieſe Lehre von den Göttern, die er zuletzt ge-

14) τελεται, Xylander und Amyot nehmen dieß Wort in der andern Bedeutung für Ende, daß die Theologie das Ende im philoſophiſchen Curſus ſey.

Ich

geſtellt wiſſen will, vorausgehen, und trägt ſie eher als alle moraliſche Unterſuchungen vor. Denn von Endurſachen, von Gerechtigkeit, vom Guten und Böſen, von Ehr und Erziehung, von Geſetz und Staatsverwaltung ſagt er, wie der Augenſchein lehrt, nicht das geringſte, außer daß er gleich im Anfange der Schrift, ſo wie den Volksdekreten von ihren Verfaſſern die Worte: Zu gutem Glücke, vorgeſetzt werden, des Jupiters, des Verhängniſſes, der Vorſehung und des Satzes, daß die einzige, begränzte Welt durch eine einzige Kraft erhalten werde, gedenkt, lauter Dinge, von denen man ſich nicht überzeugen kann, wenn man nicht ſchon tief in die Lehren der Phyſik eingedrungen iſt.

Man höre, was er hierüber im dritten Buche von den Göttern ſagt: „Es läßt ſich kein anderes „Prinzip, kein anderer Urſprung der Gerechtig„keit ausfindig machen, als der vom Jupiter „und der gemeinen Natur. Denn von daher „müſſen alle dergleichen Dinge ihren Urſprung „haben, wenn wir vom Guten und Böſen etwas „ſagen wollen.“ Ferner in den phyſiſchen Sätzen:

Ich ſollte aber glauben, daß Einweyhung, ſich beſſer hieher ſchicke, weil nicht jeder zu dieſem Unterricht zugelaſſen wurde, ſondern nur diejenigen, die ſich ſchon eine gehörige Kenntniß in den übrigen Theilen der Philoſophie erworben hatten.

zen: „Man kann auf keinem andern und ſchickli„cheren Wege auf die Lehre vom Guten und „Böſen, auf Tugend und Glückſeligkeit kommen, „als von der gemeinen Natur und der Regierung „der Welt.“ Und weiter hin: „Hiermit muß die „Lehre vom Guten und Böſen verbunden werden, „weil es von dieſen kein beſſeres Prinzip, keine „ſchicklichere Beziehung giebt, und die Phyſik „blos zu dem Ende gebraucht wird, um den Un„terſchied zwiſchen dem Guten und Böſen kennen „zu lernen.“ Nach Chryſippus Meynung kömmt alſo die Phyſik zugleich vor und nach der Moral zu ſtehen, oder, um die Wahrheit zu ſagen, es iſt eine ganz unerklärbare Verdrehung der Ordnung, daß die Wiſſenſchaft zuletzt geſtellt werden ſoll, ohne welche man doch von den erſtern nicht das geringſte begreifen kann, und der Widerſpruch fällt ſogleich in die Augen, wenn er die Phyſik zum Prinzip der Lehre vom Guten und Böſen macht, und doch verlangt, daß ſie nicht vor, ſondern nach dieſer vorgetragen werden ſoll.

Wollte jemand hier einwenden, Chryſippus habe in dem Buche über den Gebrauch der Vernunft geſagt, wer die Logik zuerſt ſtudiert, dürfe die andern Theile der Philoſophie nicht ganz liegen laſſen, ſondern müſſe auch dieſe ſo viel möglich mit zu faſſen ſuchen; ſo hat das zwar ſeine Richtigkeit, aber jene Beſchuldigung wird dadurch noch mehr bekräftiget. Denn er iſt ja offenbar mit

ſich

ſich ſelbſt im Streite, da er bald haben will, man ſolle die Lehre von Gott zuletzt vornehmen, als welche auch deßhalb Einweyhung genannt werde, bald wieder ſie zuerſt mitgelernt wiſſen will. So iſt es ja ganz um die Ordnung geſchehen, wenn man alles untereinander lernen ſoll. Und was noch mehr iſt, erſt macht er die Lehre von den Göttern zum Prinzip der Lehre vom Guten und Böſen, und verlangt doch, daß man das Studium der Moral nicht von jener anfangen, ſondern, während man dieſe erlernt, jene ſo viel möglich mitnehmen, und dann wieder von der Moral zu der Theologie übergehen ſoll, ohne welche wie er ſagt, die Moral weder Prinzip noch Zugang hat.

Das Disputiren mit Gegnern will er zwar nicht geradezu verwerfen, räth aber, große Behutſamkeit dabey zu gebrauchen, ſo wie vor Gerichten, daß man nicht die eine Meynung begünſtiget, ſondern, was auf beyden Seiten wahrſcheinlich iſt, auseinander ſetzt. „Denjenigen „Philoſophen, ſagt er, welche die Zurückhaltung „des Beyfalls gut heißen, 15) kömmt es freylich „zu,

15) Im Griechiſchen ἐποχη, was Cicero, an verſchiedenen Stellen retentio aſſenſus nennt. Dieſe war den Pyrrhoniſten oder Skeptikern eigen, und beſtand darin, „weder zu behaupten, die Wahrheit „laſſe ſich finden, noch ſie laſſe ſich nicht finden; „zwi-

„zu, dieſes zu thun, und das iſt zu ihrem Zwecke „ſehr dienlich. Wer aber eine Wiſſenſchaft bear„beitet, die uns zu einer feſten und ſichern Richt„ſchnur des Lebens dienen ſoll, muß die Grund„lehren derſelben, nicht die Gegenmeynungen „vortragen, und die angenommenen Sätze in ge„höriger Ordnung vom Anfange bis zu Ende auf„führen. Dabey wird ſich denn manche Gelegen„heit finden, der Meynungen der Gegner zu „erwähnen, und wie in Gerichten geſchieht, das „Wahrſcheinliche derſelben zu prüfen.“ Dieß ſind ſeine eigenen Worte. Wie ungereimt es iſt, daß Philoſophen die Gegenmeynungen anführen ſollen, nicht mit deren Vertheidigung 16), ſondern nur um ſie, nach Art der Sachwalter, ganz kurz abzufertigen, gleich als wenn ſie blos des Sieges wegen, nicht zur Entdeckung der Wahrheit ſtritten, das iſt ſchon an einem andern Orte gegen ihn gerügt worden. Daß er aber ſelbſt nicht blos in ſeinen Schriften über die Logik, ſon-

„zwiſchen beyden vielmehr den Mittelplatz einzuneh„men, vermöge deſſen die Hoffnung des Friedens „nicht ganz abgeſchnitten wird, ſondern völlig dahin„geſtellt bleibt, ob ſie könne gefunden werden, oder „nicht.“ S. H. Tiedemanns Geiſt der ſpekulat. Philoſophie Th. 2. S. 336.

16) Ου μετα συνηγοριας, nicht in ihrer ganzen Stärke, mit allen dazu gehörigen Gründen.

ſondern auch an vielen andern Orten die den von ihm angenommenen Meynungen entgegenſtehenden Gründe in ihrer ganzen Stärke und mit ſo viel Eifer vorgetragen hat, daß es nicht eines jeden Sache iſt, ſeine wahre Meynung aufzufinden, dieß räumen ſelbſt diejenigen ein, welche die Stärke des Mannes im Diſputiren bewundern und ſagen dabey, Karneades 17) bringe nichts eigenes vor, ſondern habe nur die von Chryſippus gebrauchten Beweisgründe gegen ihn umgekehret, um ſeine Lehrſätze zu beſtreiten und ihm deswegen oft zugerufen:

Trauteſter Mann, dich tödtet dein Muth noch! — 18)

weil er ſelbſt denen, die ſeine Lehrſätze angreifen und widerlegen wollten, die größten Blößen gab.

Auf die Schriften, die Chryſippus gegen die Gewohnheit herausgegeben hat, ſind die Stoiker äußerſt ſtolz und prahlen damit ſo ſehr, daß ſie ſagen, alle Schriften der Akademiker zuſammengenommen verdienten nicht mit dem verglichen zu werden, was Chryſippus über die Unſicherheit der

17) Dieſer Karneades, ein Akademiker von ungemeiner Scharfſichtigkeit, Gegenwart des Geiſtes, und Fertigkeit in philoſophiſchen Kämpfen, war der fürchterliche Gegner des Chryſippus. S. H. Tiedemans Geiſt der ſpekulat. Philoſophie. Th. 2. S. 572. ff.

18) Im 6ten B. der Iliade, V. 407.

der Empfindungen geſagt habe. 19) Dieß iſt immer ein Beweis entweder von der Unwiſſenheit oder von der blinden Eigenliebe derer, die ſo etwas ſagen; ſo viel aber iſt gewiß, daß Chryſippus, als er die Gewohnheit und die Empfindungen wieder vertheidigen wollte, ſich gleichſam an Schwäche ſelbſt übertraf, und ſein letzteres Werk viel kraftloßer ausfiel, als das erſtere; daß er folglich mit ſich ſelbſt im Streite war, indem er immer verlangte, man ſolle die Gegenmeynungen nicht mit Vertheidigung, ſondern mit Beweiſen von ihrer Falſchheit vortragen, dennoch aber ſeine eigenen Meynungen nachdrücklicher beſtritt als vertheidigte, und ob er gleich Andere warnte, ſich vor den Gegengründen in Acht zu nehmen, die gar leicht den Beyfall 20) an ſich ziehen könnten,

19) Sowohl die Pyrrhoniſten, als die Philoſophen von der mittlern Akademie, Arkeſilaus und Karneades richteten ſich nach Senſationen, oder Phänomenen, Geſetzen und Gewohnheiten. Gegen dieſe ſtritt Chryſippus, und ſuchte in einem aus ſechs Büchern beſtehenden Werke κατὰ συνηθείας, das an Metrodor gerichtet war, deren Unſicherheit zu beweiſen.

20) Im Griechiſchen Κατάληψις, comprehenſio, perceptio, ein Terminus aus der ſtoiſchen Philoſophie, gleichſam Begreifung, wenn die Seele einen begreiflichen Gedanken deutlich gefaßt und ihm Beyfall gegeben hat.

ken, doch nun ſelbſt die Gründe, die den Beyfall vernichten, mit größerem Fleiße zuſammenſtellte, als die, welche ihn beſtärken. Daß er aber ſich ſelbſt davor fürchtet, giebt er deutlich im vierten Buche von den Lebensarten zu verſtehen, wo er ſagt: „Die Meynungen der Gegner darf man „nicht ſo geradezu darſtellen, noch die Wahr„ſcheinlichkeit ihrer Gründe beſtreiten, ſondern „man muß hierinn behutſam zu Werke gehen, „damit nicht die Zuhörer davon eingenommen „werden, und uns ihren Beyfall verſagen, da „ſie die Widerlegung derſelben nicht vollſtändig „hören, und von der Sache nur eine ſchwache „Vorſtellung erhalten, die ſich leicht wieder ver„drängen läßt. Denn ſelbſt die, welche der Ge„wohnheit nach ſinnliche und andere von Empfin„dungen abhangenden Dinge begreifen, laſſen „dieſelben leicht wieder fahren, wenn ſie durch „die Streitfragen der Megariker und mehrere „andere noch ſtärkere irre geführt werden."

Ich möchte doch nun gern die Stoiker fragen, ob ſie die Streitfragen der Megariker für ſtärker und kräftiger halten, als diejenigen, welche Chryſippus wider die Gewohnheit in ſechs Büchern niedergeſchrieben hat? Vielleicht aber kann man dieß vom Chryſippus ſelbſt erfahren. Man höre, was er von dem Grunde der Megariker in dem Buche vom Gebrauche der Vernunft ſagt: „Eben ſo iſt es auch mit der Schlußart des

„Stilpo und Menedemus 21) gegangen. Beyd[e] „ſtanden ſonſt ihrer Weisheit wegen in großem „Rufe: demungeachtet ſind ihre Schlüſſe gegenwärtig zum Schimpfe geworden, weil ſie theils „zu plump, theils offenbar ſophiſtiſch waren.“ Aber, trauter Mann, dieſe Schlüſſe, die du ſo verlachſt, die du für eine Schande ihrer Urheber ausgiebſt, weil ihre Untrüglichkeit ſogleich in die Augen fällt, dieſe ſind es eben, von denen du befürchteſt, ſie möchten einen oder den andern von der Annehmung der deinigen abhalten. Du ſelbſt, der du ſo viele Bücher gegen die Gewohnheit geſchrieben und dieſen alles, was du nur erfinden konnteſt, beygefügt haſt, um wo möglich den Arkeſilaus zu beſiegen, dachteſt du denn keinen von deinen Leſern in Zweifel und Verwirrung zu ſetzen? Denn Chryſipp ſtreitet nicht mit nackten Beweisgründen gegen die Gewohnheit, ſondern geräth oft wie bey gerichtlichen Prozeſſen in die heftigſten Leidenſchaften, daß er ſogar mit Dumm=

köpfen,

21) Die megariſche oder eriſtiſche Schule war von dem Megarer Eukleides, Sokrates Schüler, geſtiftet worden. Der berühmteſte Philoſoph dieſer Schule war Stilpo, deſſen vorzüglichſte Meynungen und Lehrſätze von H. Tiedemann Geiſt der ſpekulat. Philoſophie Th. 2. S. 411. angegeben werden. Menedemus von Eretria war des Stilpo Schüler, und von ihm bekam dieſe Schule den Namen der eretriſchen.

köpfen, albernen Poſſen und andern ſolchen Ausdrücken um ſich wirft.

Damit nun gegen den Vorwurf des Widerſpruchs gar nichts mehr einzuwenden ſeyn möchte, ſagt er noch in den phyſiſchen Sätzen: „Es „geht aber auch an, daß diejenigen, die etwas „völlig begreifen, ſich an die entgegengeſetzte „Meynung wagen, und verſuchen, in wie fern „ſie ſich etwa vertheidigen läßt. Ja zuweilen „kann man, ohne die eine oder die andere zu „begreifen, gar wohl über beyde disputiren.“ Desgleichen wenn er in dem Buche von dem Gebrauche der Vernunft ſagt, daß man die Stärke der Vernunft ſo wenig als die Waffen gegen Dinge brauchen müſſe, die ſich nicht dazu ſchicken, ſetzt er folgendes hinzu: „Denn zur Auffindung „der Wahrheit und was damit in Verwandtſchaft „ſteht, muß man ſie wohl gebrauchen, aber nicht „zu den Meynungen der Gegner, wiewohl viele „dieſes thun.“ Unter den vielen verſteht er ohne Zweifel diejenigen, die den Beyfall zurückhalten. 22) Allein dieſe begreifen weder das eine noch das andere, und ſtreiten ſowohl für als wider eine Meynung, weil ſie glauben, daß wenn ja etwas begriffen werden kann, die Wahrheit ſich auf dieſe Art, wo nicht allein, doch gewiß am beſten und leich-

22) D. i. die Pyrrhoniſten und die Philoſophen der mittlern Akademie.

leichteſten wird begreifen laſſen. Aber du, guter Mann, der du jene anklagſt, und doch ſelbſt das Gegentheil von dem ſchreibſt, was du von der Gewohnheit begriffen haſt, ja auch andere ermahnſt, dieſes nur mit Vertheidigung zu thun, du geſtehſt dadurch, daß du die Stärke deiner Vernunft und Beredtſamkeit zu unnützen und ſogar ſchädlichen Dingen brauchſt, und aus eitler Ehrſucht wie ein unbeſonnener Jüngling handelſt.

Das gute Werk 23), ſagen die Stoiker, iſt Gebot des Geſetzes, die Sünde aber Verbot des Geſetzes. Daher verbietet das Geſetz den Böſen vieles, gebietet ihnen aber nichts, weil ſie nichts Gutes und Vollkömmenes leiſten können. Allein wer weiß nicht, daß es dem, der nichts Gutes thun kann, unmöglich iſt, nicht zu ſündigen? Sie laſſen alſo das Geſetz mit ſich ſelbſt ſtreiten, da es befiehlt, was ſie zu thun unvermögend ſind, und verbietet, deſſen ſie ſich nicht enthalten können. Denn ein Menſch, der nicht enthaltſam ſeyn kann, muß nothwendig ausſchweifen, und wer nicht verſtändig handeln kann, muß nothwendig thöricht handeln. Sie ſagen auch ſelbſt, daß,

23) Im Griechiſchen κατορθωμα. Die Stoiker nahmen nämlich zweyerley Pflichten an, vollkommene oder rechte, und gemeine. Jene hießen κατορθωματα, dieſe καθηκοντα.

daß, wer etwas verbiete, etwas anders ſage, etwas anders verbiete, und wieder etwas anders gebiete. Wer zum Beyſpiel ſagt: Du ſollſt nicht ſtehlen, der ſage erſt dieß ſelbſt, du ſollſt nicht ſtehlen, und dann verbiete er zu ſtehlen, (aber er gebiete dabey nichts). 24) Alſo wird das Geſetz den Böſen auch nichts verbieten, wenn es ihnen nichts gebieten kann. Der Arzt, ſagen ſie, gebietet ſeinem Schüler zu ſchneiden und zu brennen, wie er angewieſen worden, ſchicklich und mäßig; der Tonkünſtler gebietet ſeinem Lehrling zu ſpielen und zu ſingen, wie er ihn gelehrt hat, taktmäßig und harmoniſch. Daher ſtrafen ſie diejenigen, die das ſchlecht und ungeſchickt verrichten; denn es wurde ihnen ja geboten, es recht zu machen, und ſie haben es unrecht gemacht. Wenn alſo auch der Weiſe ſeinem Diener gebietet, etwas zu thun oder zu ſagen, und falls dieſer es nicht gehörig und ſchicklich verrichtet, ihn beſtraft, ſo iſt es offenbar, daß er ihm eine vollkommene, nicht eine mittlere Pflicht gebietet. Und wenn nun die Weiſen den Thoren und Laſterhaften mittlere Pflichten gebieten, was hindert es, daß nicht auch die Gebote der Geſetze von gleicher Art ſeyn können? Ueberdieß iſt ja das

24) Die eingeſchloßnen Worte ſtehen nicht im Texte, ſondern ich habe ſie nach einer wahrſcheinlichen Conjectur von Reiske hinzugeſetzt.

das Beſtreben 25), wie Chryſippus ſelbſt in der Abhandlung über das Geſetz ſagt, nichts anders als ein Grund des Menſchen, der ihm gebietet etwas zu thun. Folglich muß das Entfernen ein verbietender Grund ſeyn, und die Verabſcheuung ebenfalls ihren guten Grund haben. Vorſicht iſt demnach ein Grund, der dem Weiſen etwas verbietet; denn vorſichtig ſeyn iſt nur den Weiſen, nicht den Thoren und Laſterhaften eigen. Wenn nun der Grund des Weiſen etwas anders iſt, und das Geſetze auch etwas anders, ſo iſt die Vorſicht, welche die Weiſen haben, ein Grund, der mit dem Geſetze ſtreitet. Iſt hingegen das Geſetz nichts anders als der Grund des Weiſen, ſo haben wir ein Geſetz gefunden, welches dem Weiſen verbietet, das zu thun, wovor er ſich in Acht nimmt.

Chryſippus ſagt, den Laſterhaften ſey gar nichts nützlich und keiner von ihnen brauche oder bedürfe etwas. Nachdem er dieß im erſten Buche von den guten Werken behauptet hat, ſagt er wieder, auch die Dankbarkeit und Gefälligkeit gehöre zu den mittlern Dingen, deren keins, wie ſie meynen, nützlich iſt. Ja er ſagt ferner, daß dem

25) Beſtreben und Entfernen ſind Kunſtwörter aus der ſtoiſchen Schule, im Griechiſchen ὁρμη und ἀφορμη. S. H. Tiedemanns Geiſt der ſpekulat. Philoſophie. Th. 2. S. 519.

dem Thoren nichts eigen und angemeſſen ſey, in folgender Stelle: „Dem zu Folge iſt dem „Weiſen nichts fremd, dem Thoren hingegen „nichts eigen, weil das eine gut, das andere böſe „iſt.“ Warum ſagt er nun aber in jeder phyſikaliſchen, ſogar in jeder moraliſchen Abhandlung bis zum Ekel, daß wir gleich von der Geburt an uns ſelbſt, unſern Theilen und unſern Kindern angeeignet ſind? Ja im erſten Buche von der Gerechtigkeit behauptet er, daß auch die Thiere ihren Jungen, ſo weit es das Bedürfniß derſelben erfordert, angeeignet ſind, nur die Fiſche ausgenommen, deren Brut für ſich ſelbſt heranwächſt. Allein Aneignung findet bey denen, die nichts eigenes haben, ſo wenig ſtatt, als Empfindung bey denen, für die nichts empfindbar iſt. Denn Aneignung ſcheint nichts anders zu ſeyn, als Empfindung und Ergreifung desjenigen, was uns eigen iſt.

Eine Meynung, die aus ihren Hauptgrundſätzen folgt, und der Chryſippus ſelbſt, ungeachtet er viel dagegen geſchrieben hat, offenbar beytritt, iſt dieſe, daß kein Laſter, keine Sünde, und auf der andern Seite auch keine Tugend, kein gutes Werk vor dem andern einen Vorzug habe. So ſagt er im dritten Buche von der Natur: „So wie Jupiter auf ſich ſelbſt und ſein „Leben ſtolz ſeyn und groß thun, ja wenn man ſo „ſagen darf, den Nacken emportragen, und in

„hohem Tone ſprechen kann, weil ſein Leben dem „hohen Tone entſpricht, eben ſo iſt dieß auch „allen Guten vergönnt, vor denen Jupiter nicht „das geringſte voraus hat.“ Und doch ſagt er ſelbſt wieder im dritten Buche von der Gerechtigkeit, daß die, welche das Vergnügen zu einem Zwecke machen, die Gerechtigkeit ganz aufheben, diejenigen aber nicht, welche es für ein bloßes Gut halten. Die Stelle ſelbſt lautet ſo: „Viel„leicht können wir, wenn dem Vergnügen nur „ein Gut, nicht aber ein Zweck zugeſtanden wird, „indem auch das Schöne unter diejenigen Dinge „gehört, die an und für ſich wünſchenswerth „ſind, die Gerechtigkeit erhalten, da wir an dem „Schönen und Gerechten immer noch ein größe„res Gut, als das Vergnügen iſt, übrig laſ„ſen.“ Allein wenn nur das Schöne gut iſt, ſo fehlt zwar derjenige, der das Vergnügen zu einem Gute macht, aber er fehlt weniger als der, der es gar zu einem Zwecke macht. Denn dieſer hebt die Gerechtigkeit auf, jener aber erhält ſie, und nach des erſtern Meynung geht alle Gemeinſchaft unter den Menſchen verlohren, die der Redlichkeit und Menſchenliebe noch einen Platz einräumt.

Daß er in der Abhandlung vom Jupiter der Tugend Wachsthum und Fortſchritte zuſchreibt, übergehe ich, damit es nicht ſcheine, als wenn mein Tadel bloß gegen Worte gerichtet wäre;

wie-

wiewohl Chryſippus auch in dieſer Art den Plato und andere Philoſophen mit vieler Bitterkeit angreift. Wenn er aber verlangt, daß man nicht alles, was nach der Tugend gethan wird, loben ſoll, ſo nimmt er offenbar einen Unterſchied unter den guten Werken an. So ſagt er in der Abhandlung vom Jupiter: „Da die Handlungen „Wirkungen der Tugenden ſind, ſo muß man ſie „auch nur nach dem Verhältniß der Tugenden „loben, von denen ſie hervorgebracht worden. „Wenn zum Beyſpiel Jemand ſeinen Finger beherzt ausſtreckt, oder ſich keuſch eines alten, in „den letzten Zügen liegenden Weibes enthält, oder „einen ohne Widerrede beweiſen hört, daß drey „nicht vier iſt, ſo verräth es doch wohl die äuſ„ſerſte Abgeſchmacktheit, demſelben ſolcher Hand„lungen wegen Lobſprüche beylegen zu wollen.“ Eine ähnliche Stelle kömmt im dritten Buche von den Göttern vor: „Ueberdieß glaube ich, daß „Lobſprüche auf Handlungen, die ſolchergeſtalt „von der Tugend herrühren, ſehr ſeltſam klingen „müſſen, als ſich eines alten ſterbenden Weibes „zu enthalten, und den Stich einer Fliege 26) „auszuſtehen.“ Welchen andern Ankläger und Tadler ſeiner Meynungen braucht nun Chryſippus

26) Amyot muß in ſeinem Texte ſtatt $\mu\upsilon\iota\alpha\varsigma$ geleſen haben $\mu\upsilon o\varsigma$, da er souris braucht, den Biß einer Maus.

noch zu erwarten? Denn wenn es abgeſchmackt iſt, dergleichen Handlungen zu loben, ſo iſt es wahrlich noch viel abgeſchmackter, jede derſelben für ein gutes, großes, ja das größte Werk zu halten. Iſt Herzhaftigkeit und Ausdaurung eines Fliegenſtichs, Keuſchheit und Enthaltung von einem alten Weibe einerley, ſo liegt auch, meines Erachtens, nichts daran, ob der Tugendhafte, wegen dieſer oder wegen jener Handlungen gelobt wird. Hierzu kömmt noch, daß er im zweyten Buche von der Freundſchaft, wo er lehrt, daß man Freundſchaften nicht gleich um jeder Vergehung willen trennen müſſe, ſich folgender Worte bedient: „Manche Vergehungen müſſen ganz „überſehen werden, einige verdienen eine kleine, „andere eine ſtärkere Rüge, noch andere ziehen „eine gänzliche Trennung der Freundſchaft nach „ſich." Ja was noch mehr iſt, in dem nämlichen Buche ſagt er, mit einigen könne man ſich mehr, mit andern weniger einlaſſen; folglich ſind einige mehr, andere weniger Freunde, eine Verſchiedenheit, die allerdings von großer Ausdehnung iſt; da der eine nicht in dem nämlichen Grade wie der andere der Freundſchaft, des Zutrauens und dergleichen gewürdiget werden kann. Was thut nun Chryſipp in allen dieſen Stellen anders, als daß er auch in ſolchen Dingen große Verſchiedenheiten zuläßt? Ja in dem Buche vom Schönen bedient er ſich, um zu beweiſen, daß

nur

nur das Schöne gut iſt, folgenden Schluſſes: „Das Gute iſt wünſchenswerth, das Wünſchens„werthe gefällig, das Gefällige löblich, das Löb„liche aber ſchön.“ Und dann wieder: „Das „Gute iſt erfreulich, das Erfreuliche ehrwürdig, „und das Ehrwürdige ſchön.“ Aber dieſer Schluß widerſtreitet jenem. Denn wenn alles Gute löblich iſt, ſo muß auch die keuſche Enthaltung von einem alten Weibe löblich ſeyn. Nun iſt aber dieſes Gute weder ehrwürdig, noch erfreulich, folglich kann auch nicht jedes Gute ehrwürdig und erfreulich ſeyn. Und damit fällt denn der ganze Schluß über den Haufen. Denn wie iſt es in aller Welt möglich, 27) daß das zwar abgeſchmackt ſeyn ſoll, andere ſolcher Handlungen wegen zu loben, aber nicht lächerlich, ſich ſelbſt darüber zu freuen und ſtolz zu ſeyn?

Auf ſolche Art verfährt der gute Chryſippus gar vielfältig; am wenigſten aber iſt er bey der Widerlegung Anderer gegen Widerſprüche und Uneinigkeit mit ſich ſelbſt auf der Hut. Zum Beyſpiel in der Abhandlung über das Ermuntern, wo er den Plato wegen der Behauptung tadelt, daß

27) Die Worte ἴσως γὰρ οἷόν τε ſchicken ſich gar nicht zum Vorhergehenden. Reiſke verändert daher οἷόν τε in οἴεται. Allein ich ſollte glauben, der Stelle wäre beſſer geholfen, wenn man ἴσως in πῶς verwandelt, und den ganzen Satz als eine ironiſche Frage betrachtet.

daß es demjenigen, der nicht gelernt habe und nicht verſtehe zu leben, erſprießlich ſey nicht zu leben, erklärt er ſich auf folgende Art: „Dieſer „Grundſatz ſtreitet mit ſich ſelbſt, und iſt nichts „weniger als ermunternd. Denn erſtlich, wenn „er zu verſtehen giebt, daß es für uns das beſte „ſey, nicht zu leben und uns gewiſſermaßen „ſterben heißt, ſo ermuntert er uns ja eher zu „allem andern, als zum Philoſophiren. Denn „ohne zu leben kann man nicht philoſophiren, „und wer lange in Laſtern und Unwiſſenheit ge„lebt hat, kann nicht klug und weiſe werden.“ Etwas weiter hin ſagt er, daß es auch den Thoren zukomme im Leben zu bleiben, und dann fährt er alſo fort: „Fürs erſte trägt die Tugend für „ſich allein nichts dazu bey, daß wir leben, und „eben ſo wenig trägt auch das Laſter etwas bey, „daß wir das Leben verlaſſen müſſen.“ Nun braucht man keine andern Bücher des Chryſippus nachzuſchlagen, um zu beweiſen, daß er ſich hierinn ſelbſt widerſpricht. In eben dieſer Schrift führt er bald den Ausſpruch des Antiſthenes 28) mit Beyfall an: Schaffe dir Verſtand oder einen Strick an — desgleichen die Stelle im Tyrtäus:

Bleib du der Tugend getreu, oder erkieſe den Tod!

Was

28) Antiſthenes von Athen, ein Schüler des Sokrates, war der Stifter der kyniſchen und entfernter Weiſe auch der ſtoiſchen Sekte.

Was kann aber dieß anders heißen, als daß der Tod für den Thoren und Laſterhaften heilſamer iſt als das Leben? Bald meiſtert er den Theognis und behauptet, er hätte nicht ſagen ſollen:

Ach! um die Armuth zu fliehn, mein Kyrnus, ſtürze dich muthig
Hoch vom Felſengeſtad' in die Wogen des Meeres — 29)

ſondern lieber: Ach! um das Laſter zu fliehn, u. ſ. w. Was ſcheint er nun wohl anders zu thun, als die nämlichen Lehren und Vorſchriften, die er in den Büchern anderer Philoſophen ausſtreicht, in die ſeinigen einzutragen, da er es dem Plato verargt, daß er es für erſprießlicher hält, gar nicht zu leben, als in Laſter und Unwiſſenheit zu leben, und dem Theognis anräth, daß er ſich, um dem Laſter zu entgehen, von Felſen ins Meer herabſtürzen ſoll? Denn wenn er den Antiſthenes deßwegen lobt, daß er unverſtändige Leute zum Stricke verweiſet, ſo tadelt er ja ſich ſelbſt wegen des Grundſatzes, daß das Laſter nichts dazu beytrage, uns vom Leben loszureißen.

In den Büchern von der Gerechtigkeit, die gegen Plato ſelbſt gerichtet ſind, greift er gleich anfangs den Grund von den Göttern an, und ſagt, Kephalus thue nicht recht, daß er die Men-

29) In Theognis Lehrgedichte, der 177. V. nach der Brunk. Ausg.

Menſchen durch Furcht vor den Göttern von der Ungerechtigkeit abſchrecke; 30) dieſer Grund ſey leicht übel zu deuten, er biete ſogar viele Wahrſcheinlichkeiten für das Gegentheil dar, und bringe die Leute endlich auf den Gedanken, daß es ſich mit den Strafen der Götter wohl eben ſo verhalten möchte, wie mit der **Akko** und **Alphito** 31) deren ſich die Weiber bedienen, um die Kinder vom Muthwillen und Müßiggang abzuhalten. Nachdem er aber auf ſolche Art den **Plato** durchgezogen hat, führt er wieder an andern Orten nicht ohne Beyfall die Stelle des **Euripides** an:

Es lache wer da will, noch waltet Jupiter,
Noch giebt es Götter, die auf Menſchenelend
ſchauen —

Auf

30) Vermuthlich iſt das 10te B. der Republik gemeynt, wo von den Strafen der Ungerechten geredet wird.

31) Akko iſt, nach dem Suidas, ein einfältiges, blödſinniges Weib geweſen, die vor den Spiegel trat, und mit ihrem eigenen Bilde, wie mit andern Perſonen plauderte, auch um einen Nagel einzuſchlagen, ſtatt des Hammers einen Schwamm brauchte. Die Alphito kömmt nicht weiter vor, ſcheint aber nach dieſer Stelle ein Popanz geweſen zu ſeyn, womit man unartigen Kindern drohte, daß ſie kommen und ihnen das Brod wegnehmen würde. (Von ἀλφιτα, Mehl, Brod.)

Auf gleiche Weiſe trägt er im erſten Buche von der Gerechtigkeit dieſe Stelle des Heſiodus vor:

Ihnen ſandte vom Himmel Kronion großes Verderben,
Peſt und Hunger zugleich; ſo wurden die Völker vertilget. 32)

Und dieß thun die Götter, wie er ſagt, damit, wenn die Böſen geſtraft werden, andere Menſchen daran ein Beyſpiel nehmen und ſich nicht ſo leicht zu ähnlichen Vergehungen entſchließen ſollen.

Ferner behauptet er in den Büchern von der Gerechtigkeit, daß diejenigen, die das Vergnügen zu einem Gute, nicht zum Zwecke machen, die Gerechtigkeit wohl noch erhalten können. Nachdem er dieß geſagt hat, fährt er alſo fort: „Vielleicht können wir, wenn dem Vergnügen „nur ein Gut, nicht ein Zweck zugeſtanden wird, „indem auch das Schöne unter diejenigen Dinge „gehört, die für ſich ſelbſt wünſchenswerth ſind, „die Gerechtigkeit noch erhalten, da wir an dem „Schönen und Gerechten immer noch ein größeres „Gut, als das Vergnügen iſt, übrig laſſen.“ 33) So ſpricht er in dieſer Stelle von dem Vergnü-

32) In den Werken und Tagen, V. 240. f. Statt des hier ſtehenden επηλασι, ſteht im Heſiodus die Leſeart επηγαγε.

33) Eben dieſe Stelle iſt ſchon oben einmal aus Chryſippus angeführt worden.

gnügen. Allein in den Büchern gegen Plato, wo er dieſen deßhalb angreift, daß er auch die Geſundheit, nicht die Gerechtigkeit allein zu einem Gute zu machen ſcheint, ſagt er: „Aber ſo müſ„ſen ja die Großmuth, die Keuſchheit, und alle „übrigen Tugenden aufgehoben werden, wenn „wir das Vergnügen, die Geſundheit, oder ir„gend etwas anders, das nicht ſchön iſt, unter „die Güter rechnen wollen.“ Was ſich für den Plato ſagen läßt, iſt ſchon an einem andern Orte ausgeführet worden; hier aber fällt der Widerſpruch ſogleich in die Augen, da er bald behauptet, daß die Gerechtigkeit noch erhalten werde, wenn man das Vergnügen bloß zu einem Gute mache, bald wieder diejenigen, die nicht das Schöne allein für gut halten, beſchuldiget, daß ſie alle Tugenden aufheben. Ja um ſich jede Vertheidigung gegen den Vorwurf des Widerſpruchs unmöglich zu machen, ſchreibt er in den Büchern von der Gerechtigkeit gegen Ariſtoteles, dieſer habe nicht Recht, daß, wenn das Vergnügen Zweck ſey, die Gerechtigkeit, und mit dieſer auch jede der übrigen Tugenden aufgehoben werde. Die Gerechtigkeit werde zwar durch jene Meynung aufgehoben, aber nichts hindere die übrigen Tugenden noch ferner zu beſtehen, die, wenn auch nicht für ſich wünſchenswerth, doch wenigſtens gut und Tugenden ſeyn werden. Sodann führt er jede Tugend namentlich an. Doch es iſt wohl

am

am beſten, die Stelle ſelbſt hieherzuſetzen: „Denn „wenn nach dieſem Grundſatz das Vergnügen „zum Zweck gemacht wird, ſo iſt meines Bedün„kens nicht alles von dieſer Art mit darunter be„griffen. Daher muß man ſagen, daß weder „eine Tugend um ihrer ſelbſt willen zu wählen; „noch ein Laſter zu fliehen iſt, ſondern daß alles „dieß auf den vorliegenden Zweck bezogen werden „muß. Doch hindert ihrer Meynung zu Folge „gar nichts, daß die Herzhaftigkeit, die Klug„heit, die Enthaltſamkeit, die Geduld und andere „ähnliche Tugenden unter die guten Dinge gerech„net werden und die entgegengeſetzten Laſter zu „fliehen ſind.“ Iſt nun wohl jemals einer im Diſputiren frecher und unverſchämter geweſen, als Chryſippus, der die zwey größten Philoſophen tadelt, den einen, daß er die Tugend aufhebt, weil er nicht das Schöne allein für gut erklärt, den andern, weil er glaubt, daß, wenn das Vergnügen Zweck wäre, außer der Gerechtigkeit auch jede andere Tugend nicht beſtehen könne. Das iſt doch wahrlich eine unbegreifliche Freyheit im Diſputiren, erſt wegen eben der Dinge, die man ſelbſt behauptet, den Ariſtoteles anzugreifen, und dann wieder den Plato zu beſchuldigen, daß er dieſelben aufhebe. Gleichwohl ſagt er in ſeinen Erklärungen über die Gerechtigkeit ausdrücklich, daß jedes gute Werk 34) auch

34) Oder jede vollkommene Pflicht, κατορθωμα.

auch eine geſetzmäßige und gerechte Handlung ſey. Nun aber iſt das, was durch Enthaltſamkeit, durch Geduld, durch Klugheit, durch Tapferkeit verrichtet wird, ein gutes Werk; folglich muß es doch auch eine gerechte Handlung ſeyn. Warum räumt er alſo denen, welchen er Klugheit, Tapferkeit und Enthaltſamkeit zugeſteht, nicht auch Gerechtigkeit ein, da doch alle die guten Werke, die ſie durch beſagte Tugenden verrichten, ſogleich auch gerechte Handlungen ſind?

Plato lehrt, daß die Ungerechtigkeit, als ein Verderbniß und innerer Aufruhr der Seele, auch in denen, die ſie beſitzen, ihre Kraft nicht verliert, ſondern die Böſen mit ſich ſelbſt entzweyet, ihn quälet, und in die größte Verwirrung ſetzet. 35) Dieſerwegen greift ihn Chryſippus an, und findet es ungereimt daß, einer gegen ſich ſelbſt ungerecht ſey. Denn Ungerechtigkeit gehe immer nur auf einen andern, nicht auf den ſelbſt, der ſie verübt. Aber dieß alles vergißt er, und behauptet nun wieder in ſeinen Erklärungen oder Demonſtrationen über die Gerechtigkeit, daß der Ungerechte für ſich ſelbſt beleidiget werde, und wenn er einem Andern Unrecht thut, auch gegen ſich ſelbſt ungerecht handele, weil er es ſich ſelbſt zuſchreiben muß, daß er das Geſetz übertritt, und alſo ſich ſelbſt zur Unge-

35) Die Stelle befindet ſich im erſten Buch von der Republik. Th. 6. S. 198. f.

Ungebühr beſchädiget. Um gegen Plato zu beweiſen, daß Ungerechtigkeit ſich nicht auf den beziehe, der ſie begeht, ſondern auf einen andern, ſagt er: — — — 36) Hingegen in ſeinen Erklärungen ſucht er den Satz, daß der Ungerechte auch gegen ſich ſelbſt ungerecht handle, durch folgende Schlüſſe zu beweiſen: „Das Geſetz „verbietet, an irgend einer Vergehung Urſache „zu werden. Ungerecht handeln iſt Vergehung; „wer alſo ſich ſelbſt Urſache wird, ungerecht zu „handeln, vergeht ſich auch gegen ſich ſelbſt. „Wer ſich nun gegen einen vergeht, der thut „ihm auch Unrecht; folglich muß jeder, der irgend „Jemanden Unrecht thut, zugleich auch ſich ſelbſt „Unrecht thun." Desgleichen: „Die Sünde „iſt eine Art von Verletzung. Wer ſündiget, „ſündiget gegen ſich ſelbſt; jeder alſo, der ſündi„get, verletzt ſich ſelbſt zur Ungebühr, und wenn dieſes iſt, ſo thut er ſich ſelbſt Unrecht." Ferner

36) Chryſippus Stelle habe ich weggelaſſen, weil ſie ſchlechterdings unverſtändlich und, wie Reiske ſagt, noch dunkler als die Räthſel der Sphinx iſt. Amyot giebt davon folgende Ueberſetzung: Car pour eſtre particulièrement injuſtes, il faut, qu'il y en ait pluſieurs tels, qui diſent des choſes contraires l'un à l'autre; et d'ailleurs, le mot d'injuſtice ſe prend ainſi comme eſtant entre pluſieurs affectionez de telle ſorte les uns envers les autres et ne convient ni ne peut apartenir rien de ſemblable à un ſeul, ſi non ſeulement en ce qu'il ſe deporte ainſi ou ainſi envers ſes voiſins.

noch: „Wer von einem Andern verletzet wird, „der verletzet ſich ſelbſt auf eine ungebührliche „Art; dieß hieße ober unrecht handeln. Wer „alſo von irgend einem Unrecht erleidet, der „thut durchaus auch ſich ſelbſt Unrecht.“

Im dritten Buche der Ermunterungen ſagt er, daß die Lehre von den guten und böſen Dingen, die er ſelbſt einführt und gutheißt, mit dem menſchlichen Leben vollkommen übereinſtimmend, und mit den angebohrnen Vorbegriffen genau verbunden ſey. Dagegen behauptet er im erſten Buche, daß eben dieſe Lehre den Menſchen von allen andern Dingen abziehe, weil ſie uns nichts angehen, und auch zu unſerer Glückſeligkeit nichts beytragen. Nun ſehe man, wie ſchön er mit ſich ſelbſt übereinſtimmt, wenn er behauptet, daß die Lehre, die uns vom Leben, von der Geſundheit, von der Ruhe, von der Vollkommenheit der Organe abzieht, und zeigt, daß alle dieſe Dinge, um welche wir die Götter anrufen, uns nichts angehen, mit dem Leben und den gemeinen Vorbegriffen übereinſtimme. Ja um die Abläugnung dieſes Widerſpruchs unmöglich zu machen, drückt er ſich im erſten Buche von der Gerechtigkeit alſo aus: „Daher wird „man auch das, was ich ſage, wegen der unge„meinen Größe und Schönheit, für bloße Er„dichtung halten und glauben, daß es dem Men„ſchen und der menſchlichen Natur nicht entſpreche.

Kann

„Kann nun wohl jemand deutlicher eingeſtehen, daß er mit ſich ſelbſt im Widerſpruche iſt, als unſer Chryſippus, der uns weiß machen will, daß eben die Dinge, die nach ſeiner Verſicherung ihrer Vortreflichkeit wegen Erdichtungen zu ſeyn ſcheinen, die über den Menſchen und die menſchliche Natur erhaben ſind, mit dem menſchlichen Leben übereinſtimmen und mit den angebohrnen Vorbegriffen in genauer Verbindung ſtehen.

Das Laſter erklärt er für das Weſen der Unglückſeligkeit, indem er in jedem ſowohl phyſikaliſchen als moraliſchen Werke behauptet, daß es einerley ſey, laſterhaft zu leben und unglückſelig zu leben. Allein im dritten Buche über die Natur ſagt er erſt, daß es erſprießlicher ſey, thöricht zu leben, als gar nicht zu leben, und wenn man auch niemals weiſe und vernünftig werden ſollte; und dann fügt er hinzu: „Denn „von der Art ſind die guten Dinge für die Men„ſchen, daß die böſen gewiſſermaſſen vor den „Mitteldingen einen Vorzug haben.“ Ich ſage nichts davon, daß er in andern Stellen behauptet hat, den Thoren ſey nichts erſprießlich, und doch hier annimmt, es ſey erſprießlich, thöricht zu leben. Da aber die Stoiker unter Mitteldingen diejenigen verſtehen, die weder gut noch böſe ſind, ſo kann Chryſipps Behauptung, daß die böſen einen Vorzug haben, nichts anders ſagen, als daß die böſen vor den nicht böſen einen Vor-

zug haben, und daß es erſprießlicher ſey, unglückſelig zu ſeyn, als nicht unglückſelig zu ſeyn, weil es weniger ſchädlich iſt. Denn er hält es ja für unerſprießlicher, nicht unglückſelig zu ſeyn; iſt es aber unerſprießlicher, ſo muß es auch ſchädlicher ſeyn. Um nun dieſe Ungereimtheit in etwas zu mildern, ſagt er weiter von den böſen Dingen: „Aber nicht dieſe ſelbſt haben einen „Vorzug, ſondern die Vernunft, mit welcher zu „leben erſprießlich iſt, wenn wir auch gleich „Thoren ſeyn ſollten.“ Fürs erſte nun verſteht er unter den böſen Dingen nichts anders, als das Laſter, und was zum Laſter gehört. Das Laſter aber hängt von der Vernunft ab, oder iſt vielmehr eine verderbte Vernunft. Alſo heißt, mit der Vernunft thöricht leben, nichts anders, als laſterhaft leben, und dann iſt thöricht leben, ſo viel als unglückſelig leben. Wozu ſoll nun dieß vor den Mitteldingen einen Vorzug haben? Er ſelbſt geſtand ja der Glückſeligkeit keinen Vorzug vor der Unglückſeligkeit zu. Ja, ſagen die Stoiker, nach Chryſippus Meynung darf die Fortdauer des Lebens ſo wenig unter die guten, als die Endigung deſſelben unter die böſen Dinge gezählet werden, ſondern beyde gehören ihrer Natur nach unter die Mitteldinge. Daher wird es dem Glückſeligen zuweilen zur Pflicht, ſich das Leben zu verkürzen, dem Unglückſeligen hingegen noch länger im Leben zu bleiben. Läßt ſich nun

wohl

wohl in Hinſicht auf Wahl und Vermeidung ein ärgerer Widerſpruch denken, wenn diejenigen, die vollkommen glückſelig ſind, die Pflicht auf ſich haben, wegen Abweſenheit dieſer oder jener Mitteldinge ſich von den gegenwärtigen guten Dingen loszureißen, ob ſie gleich keins von den Mitteldingen für wünſchens- oder verabſcheuungswürdig halten, ſondern überzeugt ſind, daß nur das Gute zu wählen und das Böſe zu fliehen ſey? Aus dieſer Meynung folgt denn, daß man, anſtatt die Handlungen nach dem, was wünſchens- oder verabſcheuungswürdig iſt, zu beurtheilen, auf ganz andere Dinge, die man weder wählet noch vermeidet, Rückſicht nehmen, und von dieſen alſo unſer Leben und Tod abhängen müſſe.

Chryſippus giebt zu, daß die guten Dinge von den böſen gänzlich verſchieden ſind, und dieß iſt auch nothwendig, wenn dieſe den Menſchen, bey dem ſie ſich finden, ſogleich äuſſerſt unglücklich, jene aber, vollkommen glücklich machen ſollen. Nun ſagt er aber im erſten Buche vom Zwecke, daß beyde, ſowohl die guten als die böſen, ſinnliche Gegenſtände ſind. Die Stelle ſelbſt lautet ſo: „daß die guten ſowohl als die böſen „Dinge ſinnlich ſind, läßt ſich auch ſchon daraus „erweiſen. Nicht nur die Leidenſchaften mit ih„ren Gattungen, als Traurigkeit, Furcht und „dergleichen ſind empfindbar, ſondern auch Dieb„ſtahl, Ehebruch und ähnliche Handlungen, ja

 „über-

„überhaupt Thorheit, Feigheit und viele andere „Laſter können empfunden werden. So auch auf „der andern Seite nicht nur die Freude, die „Wohlthätigkeit, und mehrere gute Werke, ſon„dern auch die Klugheit, die Tapferkeit und die „übrigen Tugenden.“ Ohne mich bey der übrigen Ungereimtheit aufzuhalten, wer wird mir nicht zugeben, daß dieß der Meynung der Stoiker daß man, ohne es ſelbſt zu wiſſen, weiſe werden könne, geradezu widerſpricht? Denn, wenn das Gute empfindbar, und durchaus vom Böſen verſchieden iſt, muß man es da nicht äußerſt abgeſchmackt finden, daß einer, der aus einem Thoren ein Weiſer geworden, das ſelbſt nicht merken, noch die anweſende Tugend empfinden, vielmehr glauben ſollte, daß bey ihm das Laſter noch immer obwalte? Entweder kann hierüber niemand in Zweifel und Ungewißheit ſeyn, wenn er wirklich alle Tugenden beſitzt, oder es muß der Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter, zwiſchen Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit, zwiſchen dem ehrbarſten und ſchädlichſten Leben nur klein und äußerſt ſchwer zu bemerken ſeyn, wenn es einem unbekannt bliebe, daß er das eine ſtatt des andern beſitzt.

Man hat von Chryſippus ein Werk über die Lebensarten, das aus vier Büchern beſteht. In dem vierten derſelben ſagt er, der Weiſe ſey immer frey von Geſchäften, er miſche ſich in weni-

ge,

ge, und betreibe nur ſeine eigenen. Die Stelle ſelbſt lautet ſo: „Ich für meine Perſon glaube, „daß der weiſe, verſtändige Mann keine, oder „ſehr wenige Geſchäfte hat, und ſich nur mit „ſeinen eigenen befaßt, da beydes gleich löblich „iſt, ſeine eigenen Geſchäfte zu beſorgen, und „ſich mit wenigen fremden abzugeben.“ In dem Buche über die an ſich wünſchenswerthen Dinge ſagt er beynahe das nämliche: „In der That „ſcheint das geruhige Leben ſicher, und keiner „Gefahr ausgeſetzt zu ſeyn, obgleich der große „Haufe das nicht begreifen kann.“ Jedermann ſieht wohl ein, daß dieſe Meynung der Lehre Epikurs, der alle Vorſehung läugnet, weil er glaubt, daß Gott ſtets müßig und ohne alle Geſchäfte ſey, ſehr nahe kömmt. Allein Chryſippus ſagt ſelbſt im erſten Buche von den Lebensarten: „der Weiſe übernehme freywillig die königliche „Würde, um davon Vortheil zu ziehen; ja, „wenn er nicht ſelbſt König ſeyn könnte, werde „er doch wenigſtens in Geſellſchaft eines Königes „leben und mit einem Könige zu Felde ziehen, „und wäre es auch Hydanthyrſus der Skythe, „oder Leukon der Pontiker.“ 37) Ich will auch

 hier

37) Hydanthyrſus war der König der Skythen, der von Darius, Hyſtaſpes Sohn, bekriegt wurde. S. Herodot B. 4. K. 120. 127. wo er Idanthyrſus genannt wird. — Leukon beherrſchte das Königreich Boſporus, oder die heutige Halbinſel

hier ſeine eigenen Worte anführen, damit man ſehen kann, ob das Leben eines Mannes, der ſich mit wenigen oder gar keinen Geſchäften abgeben will, und dann bey der geringſten Veranlaſſung mit den Skythen herumreitet, und ſich dem Dienſte der bosporaniſchen Fürſten widmet, eben ſo harmoniſch iſt, wie die Conſonanz der untern und obern Saite. „Ueber dieſen Punkt, „daß der Weiſe mit Fürſten in Geſellſchaft leben, „und in Krieg ziehen muß, wollen wir hernach „weiter ſprechen, da einige das aus gleichen „Schlüſſen ſich gar nicht einfallen laſſen, wir „aber ähnlicher Gründe wegen auch dieſes einräumen.“ Und etwas weiter hin: „Nicht nur „mit ſolchen, die ſchon in der Tugend einige „Fortſchritte gemacht haben, und zu einem gewiſſen Grad von moraliſcher Bildung gelangt „ſind, wie Leukon und Hydanthyrſus.“ 38)

Eini-

ſel Krim vom J. 391 bis 352 vor Chr. Geb., und machte ſich beſonders dadurch bekannt, daß er den Athenern bey einer Hungersnoth eine große Menge Getreide ſchickte. S. Diodor B. 14, K. 93. B. 16, K. 31.

38) Im Texte ſteht, οἱον παρα Λευκωνι και Ὑδανθυρσῳ. Reiſke ſetzt hinzu: των παρα Λ. κ. Ὑ. Ich ſollte glauben, die Stelle würde verſtändlicher, wenn man lieſt: των περι Λευκωνα και Ὑδανθυρσον, für του Λευκωνος και Ὑδανθυρσου.

Einige tadeln den Kalliſthenes, 39) daß er ſich übers Meer zum Alexander begeben hat, um die Aufbauung von Olynthus, ſo wie Ariſtoteles die von Stageira, zu bewirken; dagegen erheben ſie den Ephorus, Xenokrates und Menedemus, weil ſie aller Verbindung mit Alexandern entſagt haben. 40) Aber Chryſippus ſtößt den Weiſen des Gewinns wegen über Hals und Kopf nach Pan-

39) Kalliſthenes, von Olynth, Ariſtoteles Schüler und Nachfolger in der Unterweiſung Alexanders, folgte dieſem nach Aſien, machte ſich aber bey ihm durch Verweigerung der Anbetung äußerſt verhaßt, ſo daß er der Theilnahme an einer Verſchwörung beſchuldiget, und unter vielen Martern hingerichtet wurde. S. Arrians Feldzüge Alexanders. B. 4. K. 12. ff.

40) Ephorus iſt der bekannte Geſchichtſchreiber von Cumä, Iſokrates Schüler; was er für Anträge von Alexandern bekommen hat, iſt nicht bekannt. Xenokrates, Plato's Schüler, erhielt von Alexandern eine große Summe Geldes, die er ihm aber bis auf 30 Minen zurückſchickte. S. Diog. Laert. B. 4. K. 2. In Anſehung des Menedemus von Eretria erinnert Reiſke, daß er eher ein Zeitgenoſſe von Antigonus Gonatas als von Alexandern geweſen ſey. Uebrigens ſcheint Reiſke die Worte παραιτησαμενους Αλεξανδρον in dem Sinne zu nehmen, daß dieſe Männer bey Alexandern für ihr Vaterland eine Fürbitte eingelegt hätten, welches aber der Zuſammenhang nicht zu geſtatten ſcheint.

Pantikapäum 41) und in die Wüſteneyen der Skythen. Denn daß er dieß blos des Erwerbs und Gewinns wegen thut, hat er im Vorhergehenden zu verſtehen gegeben, da er drey für den Weiſen durchaus ſchickliche Arten des Erwerbes annahm, die erſte von der königlichen Würde, die zweyte von Freunden, die dritte und letzte von dem Unterricht in der Philoſophie. Gleichwohl preiſt er uns überall bis zum Eckel den Spruch an:

Was fehlt dem Menſchen noch, wenn er dieß beydes hat:
Der holden Ceres Frucht und friſches Quellenwaſſer? 42)

Und in den Büchern über die Natur ſchreibt er, daß der Weiſe, wenn er auch um das größte Vermögen gekommen wäre, ſeinen Verluſt kaum höher als eine Drachme anſchlagen werde. Nachdem er ihn aber durch die eine Stelle ſo ſtolz gemacht und aufgeblähet hat, ſo ſtößt er ihn wieder durch die andere bis zum Taglohn und Unterricht für Geld herab. Denn er ſoll den Lohn

41) Pantikapäum war die Reſidenzſtadt der boſporaniſchen Könige, und lag an dem kimmeriſchen Boſporus.

42) Eine Stelle aus Euripides, die ſchon in der Abhandlung, wie man die Dichter leſen ſoll, Th. 1. S. 120 angeführet worden. Der Ceres oder Demeter ſchrieben die Griechen die Erfindung der Feldfrüchte zu.

Lohn einfordern und vorausnehmen, entweder gleich beym Anfange des Unterrichts oder doch wenn die dem Schüler gegebene Friſt verfloſſen iſt; letzteres ſey freylich der Billigkeit gemäßer, das Vorausnehmen aber weit ſicherer, weil dabey leicht Betrügereyen vorgehen können. Folgendes ſind ſeine eigenen Worte: „Die Vorſichtigen ver„fahren beym Einfordern des Lohns nicht alle „auf gleiche Weiſe, ſondern richten ſich nach der „Verſchiedenheit der Umſtände, indem ſie ſich „nur anheiſchig machen, in der verabredeten Zeit „zu thun, was in ihren Kräften ſteht, nicht aber „die Schüler vollkommen zu bilden, zumal in „einem Jahre.“ Und etwas weiter hin: „In „Abſicht der Zeit muß der Weiſe ſelbſt wiſſen, „ob er, wie ſchon mehrere gethan haben, die „Bezahlung gleich beym Antritt nehmen, oder ob „er den Schülern eine Friſt geben ſoll, indem dieß „zwar manchen Schaden und Betrug veranlaſ„ſen kann, aber auch der Billigkeit gemäßer iſt.“ Wie kann nun in aller Welt der Weiſe ein Verächter des Geldes ſeyn, da er nach einem Contracte die Tugend für Geld lehret, und wenn er ſie auch nicht lehrte, dennoch den armſeligen Lohn eben ſo gut einfordert, als wenn er alles gethan hätte, was in ſeinen Kräften ſtand? Wie kann er ſich über irgend eine Einbuße hinwegſetzen, da er ſo viele Vorſicht braucht, daß er nicht um das Bißchen Lohn betrogen werde? Denn Nie-

mand wird betrogen, der nicht auch Einbuße leidet. Nachdem er alſo an andern Orten behauptet hatte, daß der Weiſe gar nicht beeinträchtiget werden könnte, ſo räumt er hier wieder ein, daß auch der Weiſe der Beeinträchtigung ausgeſetzt ſey.

In dem Buche über die Staatsverwaltung ſagt er, daß die Bürger des Vergnügens wegen nichts thun oder anſchaffen dürfen, und erhebt dabey den Ausſpruch des Euripides:

Was fehlt dem Menſchen noch, wenn er dieß beydes hat,
Der holden Ceres Frucht und friſches Quellenwaſſer?

Gleich darauf aber lobt er wieder den Diogenes, weil er auf öffentlichem Markte ſeine Schaam abgeſtreift, 43) und dabey zu den Umſtehenden geſagt hatte: „O könnte ich doch auch ſo den Hunger von meinem Wanſte abſtreifen!" Wie reimt ſich nun das zuſammen, daß er auf derſelben Seite erſt denjenigen lobt, der alles Vergnü-

gen

43) Im Griechiſchen ἀποτρίβεσθαι τὸ αἰδοῖον, wodurch ohne Zweifel eine gewiſſe natürliche Handlung ausgedruckt werden ſoll. Diogenes Laertius, der B. 6. K. 2, 46. eben dieſen Umſtand erzählt, bedient ſich dafür des Wortes χειρουργεῖν, welches, da es verſteckter iſt, durch Plutarchs Ausdruck erläutert wird. Amyot überſetzt il abuſoit de ſa nature.

gen verbannt, und zugleich auch den, der um des Vergnügens willen eine ſolche ſchändliche Handlung zu begehen fähig iſt?

Eben ſo ſchreibt er in ſeinen Büchern über die Natur, daß die Natur viele Thiere bloß der Schönheit wegen hervorgebracht habe, weil ſie das Schöne liebt, und an der Mannichfaltigkeit Vergnügen findet. Dann fügt er die äußerſt ſeltſame Behauptung hinzu, der Pfau ſey bloß des Schwanzes wegen, weil dieſer ſo ungemein ſchön iſt, geſchaffen worden. Nichts deſtoweniger zieht er in der Schrift über die Staatsverwaltung heftig auf diejenigen los, welche Pfauen und Nachtigallen halten, gleich als wollte er den Geſetzgeber der Welt meiſtern, oder ſich über die Natur aufhalten, daß ſie gerade ſolche ſchöne Thiere zu bilden für gut gefunden hat, die der Weiſe in ſeinem Staate nicht leiden will. Denn iſt es nicht lächerlich, Leute deßwegen zu tadeln, daß ſie Thiere halten, wegen deren Hervorbringung er die Natur lobt? Nachdem er im fünften Buche über die Natur geſagt hatte, daß die Wanzen ſehr nützlich ſind, weil ſie uns aus dem Schlafe wecken, daß die Mäuſe uns lehren, alles ſorgfältig aufzuheben, daß die Natur das Schöne lieben und an der Mannichfaltigkeit Freude haben müſſe, ſo fährt er dann alſo fort: „Am beſten „iſt dieß wohl an dem Schwanze des Pfaues zu „erſehen.“ Damit giebt er alſo zu verſtehen, daß

dieſes

dieſes Thier des Schwanzes wegen hervorgebracht worden, ohne zu bedenken, daß dem mit ſo vieler Schönheit begabten Männchen das Weibchen gar nicht gleich kömmt. 44) In der Schrift über die Staatsverwaltung ſagt er wieder: „Bald „wird es ſoweit kommen, daß wir auch die „Miſtſtätten bemahlen laſſen. Schon ſchmücken „einige ihre Landgüter mit Baumgängen und „Myrthenbüſchen, und halten ſich da Pfauen, „Tauben, Rebhüner, die ihnen gatzen müſſen, „auch wohl Nachtigallen.“ Nun möchte ich ihn doch gerne fragen, was er von den Bienen und dem Honig denkt; denn von demjenigen, der die Wanzen für nützliche Thiere ausgiebt, läßt ſich doch wohl erwarten, daß er die Bienen für unnütz erklären wird. Gönnt er aber dieſen einen Platz im Staate, warum unterſagt er denn ſeinen Bürgern das, was das Auge und das Ohr ergötzen kann? Ueberhaupt ſo wie es lächerlich iſt, ſeine Mitgäſte deßhalb zu tadeln, daß ſie Confect, Wein und Paſteten verzehren, und doch den Wirth zu loben, der dieß angeſchafft und dazu eingeladen hat; eben ſo kann man doch wohl den des Widerſpruches beſchul-

44) So habe ich dieſe verdorbene Stelle vermittelſt der Reiſkiſchen Conjectur mit dem Vorhergehenden in Zuſammenhang zu bringen geſucht. Amyot ſagt: ne plus ne moins qu' après que le maſle a été créé, la fémelle eſt venue après.

beſchuldigen, der die Vorſehung darüber lobpreißt, daß ſie Fiſche, Vögel, Wein und Honig verliehen hat, gleichwohl aber auf diejenigen ſchilt, die dergleichen nicht vorbey gehen laſſen, noch ſich mit den Gaben der Ceres und einem Trunk Waſſers begnügen, die eigentlich von der Natur zu unſerer Nahrung beſtimmt ſind.

Ferner ſagt Chryſippus in dem Werke über die Ermunterungen, man mache es ohne Grund zum Verbrechen, bey ſeiner Mutter, Tochter, oder Schweſter zu ſchlafen, etwas Verbotenes zu eſſen, und aus dem Bette oder von einem Leichnam weg gleich in einen Tempel zu gehen. „Man „muß hierbey, ſagt er, auf die Thiere ſehen, „und aus dem, was dieſe thun, ſchließen, daß „keine dieſer Handlungen unanſtändig oder der „Natur zuwider iſt. Die Vergleichung mit den „übrigen Thieren paßt ſich auch ſehr gut hieher, „weil ſie die Gottheit durch nichts verunreinigen; „ſie mögen ſich in den Tempeln paaren, oder „hecken, oder gar darin ſterben.“ Dagegen ſagt er wieder im fünften Buche über die Natur, Heſiodus unterſage uns mit allem Rechte, in Brunnen, oder in Flüſſe zu piſſen; 45) dieß ſey aber doch noch eher zu leiden, als wenn jemand an einen Altar oder an die Bildſäule eines Gottes piſſet. Denn das beweiſe noch nichts, daß auch Hun-

45) In den Werken und Tagen, V. 755. f.

Hunde, Eſel und kleine Kinder dergleichen thun, indem es dieſen ganz an Ueberlegung und Zartgefühl für ſolche Dinge mangelt. Ungereimt iſt es alſo, in der einen Stelle die von wilden, unvernünftigen Thieren hergenommenen Beyſpiele paſſend zu finden, in der andern aber wieder den ſcheinbaren Zwang, der von äußerlichen Urſachen unſern Begierden angethan wird, in Schutz zu nehmen.

Einige Philoſophen nehmen in dem vorzüglichern Theile 46) eine von außen hinzukommende Bewegung an, welche beſonders bey Dingen, die nicht von einander verſchieden ſind, ſichtbar wird. Wenn man nämlich von zwey Dingen, die an Werth und allen übrigen Umſtänden einander gleich ſind, das eine wählen ſoll, ohne daß eine Urſache uns gerade zu dem einen beſtimmt, weil es von dem andern in gar nichts verſchieden iſt, dann bemächtiget ſich dieſe hinzukommende Kraft der Neigung der Seele, und entſcheidet ſo auf einmal den ganzen Zweifel. Gegen dieſe Philoſophen nun wendet Chryſippus ein, daß ſie der Natur durch eine Wirkung ohne Urſache Gewalt anthun, und ſetzt ihnen an mehrern Stellen den Würfel, die Waage und viele andere Dinge entgegen, die nicht bald dieſen bald jenen Fall oder Ausſchlag bekommen, ohne eine Urſache und Ver-

ſchie-

46) Το ἡγεμονικον, darunter verſtanden die Stoiker die Denkkraft.

ſchiedenheit, ſie mag nun in ihnen ſelbſt oder in den äußern Umſtänden liegen. Denn was keine Urſache hat, könne überhaupt nicht exiſtiren, ſo wie es auch nichts Ungefähres gebe. In den hinzukommenden Bewegungen, die manche ſich erdichten, laufen, wie er ſagt, unbekannte Urſachen mit ein, und richten, ohne daß wir es bemerken, die Neigung auf die eine, oder die andere Sache. Dieß gehört unter ſeine bekannteſten Grundſätze, die von ihm ſehr oft vorgetragen werden. Allein die Stellen, worin er jenem geradezu widerſpricht, liegen nicht ſo frey und deutlich vor Augen, und daher werde ich ſie mit ſeinen eigenen Worten anführen. In dem Buche über das Richten nimmt er an, daß zwey Wettläufer zugleich mit einander das Ziel erreichen, und wirft dann die Frage auf, was der Kampfrichter in ſolchem Falle zu thun habe. „Darf der „Kampfrichter, ſagt er, den Palmzweig geben, „welchem er will, wenn auch beyde mit ihm in „genauerer Freundſchaft ſtehen, ſo daß er ihnen „mehr etwas von dem Seinigen zu ſchenken (als „etwas, das ihnen zugehört, zu entziehen) 47) „ſcheint; oder da doch beyde gleiche Rechte auf „die Palme haben, iſt es ihm erlaubt, ſie dem „einen oder dem andern, als wenn es auf das „Loos

47) Die eingeſchloßnen Worte ſind nach Amyot hinzugeſetzt, der vielleicht bey dieſer verdorbenen Stelle ein beſſeres Manuſcript vor ſich gehabt hat.

„Loos ankäme, nach einer zufälligen Neigung zu „ertheilen? Unter zufälliger Neigung verſtehe ich „diejenige, welche ſich zeigt, wenn zwey im übri„gen völlig gleiche Geldſtücke vor uns liegen, und „wir mehr das eine als das andere zu wählen „geneigt ſind.“ Ferner ſagt er im ſechſten Buche über die Pflicht, es gebe gewiſſe Dinge, die keiner großen Bemühung oder Aufmerkſamkeit werth ſind, und glaubt, daß man bey dieſer die Wahl der zufälligen Neigung der Seele als wie dem Looße überlaſſen müſſe. „Zum Beyſpiel, ſagt er, „wenn Wechsler dieſe beyden Drachmen probiren, „und die Verſicherung geben, daß beyde gleich „richtig und ſchön ſind, und daß alſo nichts daran „liege, man möge nehmen, welche man wolle, „ſo werden wir alle weitere Unterſuchung bey „Seite ſetzen, und nach der erſten der beſten grei„fen.“ Und an einem andern Orte ſagt er: „Laſſen „wir es bey dergleichen Dingen auf das Loos „ankommen, ſo können wir vielleicht gerade das „ſchlechteſte erhalten.“ 48) Die öftere Erwähnung des Looßens und der zufälligen Neigung der Seele in dieſen Stellen iſt doch wohl Beweiſes genug, daß er ebenfalls bey gleichgültigen Dingen eine Wahl ohne Urſache annimmt.

Im

48) Auch dieſe Stelle iſt ſehr verdorben, und ohne Zuſammenhang, und daher habe ich den Reiſkiſchen Vermuthungen folgen müſſen.

Im dritten Buche über die Dialektik ſagt er, daß Plato und Ariſtoteles und alle ihre Nachfolger bis auf den Polemo und Strato, 49) vor allen andern aber Sokrates, die Dialektik eifrig getrieben haben. Hierauf macht er die Bemerkung, daß wohl mancher Luſt bekommen möchte, mit ſolchen großen Männern zu fehlen, und fährt dann alſo fort: „Hätten ſie nur nebenher davon geredet, ſo könnte man ſich vielleicht „darüber wenig aufhalten: allein da ſie dieß mit „eben dem Fleiße und eben der Sorgfalt behandelt haben, als wenn es eine der wichtigſten „und unentbehrlichſten Wiſſenſchaften wäre, ſo „iſt es nicht wahrſcheinlich, daß ſie ſo ſehr würden gefehlt haben, wenn ſie in allen Stücken ſo „groß geweſen wären, als wir uns einbilden." Hier kann man ihm füglich zurufen: Wie kömmt es nur, Chryſipp, daß du gar nicht aufhörſt, ſolche große Männer zu necken und anzugreifen, in der Meynung, daß ſie gerade in den wichtigſten und vornehmſten Dingen fehlen? Man kann ihnen ja nicht vorwerfen, daß ſie nur von der Dialektik mit ſorgfältigem Fleiße, hingegen von Prinzip und Zweck, von Göttern und Gerechtigkeit obenhin und ſcherzweiſe gehandelt hätten;

 und

49) Polemo war der dritte Nachfolger in der Schule des Plato, und Strabo der zweyte in der des Ariſtoteles. S. Diog. Laert. B. 4. K. 3. B. 5. K. 3.

und doch giebſt du ihnen Schuld, daß ihre Unterſuchungen über dieſe Materien äußerſt dunkel und dabey voller Widerſprüche und Fehler wären.

Die Schadenfreude erklärt Chryſippus irgendwo für ein Unding, weil kein weiſer und tugendhafter Mann ſich über das Unglück eines andern freue. Allein im zweyten Buche über das Gute beſchreibt er den Neid als eine Betrübniß über das Wohlergehen des andern, da man ſeine Nebenmenſchen gern erniedrigen will, um ſich über ſie zu erheben, und dann knüpft er die Schadenfreude daran: „Mit dieſer, ſagt er, iſt die „Schadenfreude genau verbunden, da man ſeine „Nebenmenſchen aus gleichen Urſachen erniedri„gen will. Wenn aber durch andere natürliche „Regungen in den Menſchen die entgegengeſetzte „Geſinnung bewirkt wird, ſo entſteht das Mit„leiden.“ Hieraus ſieht man denn, daß er der Schadenfreude ſo gut als dem Neide und dem Mitleiden ein Daſeyn zugeſteht, ob er gleich an andern Orten behauptet, daß dieſe ſo wenig, als der Haß gegen das Böſe und die ſchändliche Gewinnſucht vorhanden ſey.

Nachdem er mehrmals geſagt hatte, daß die Glückſeligkeit der Menſchen durch die längere Dauer um nichts vergrößert werde, und daß die Glückſeligkeit, die nur einen Augenblick dauert, von völlig gleichem Werthe ſey, ſo behauptet er nun wieder an vielen Stellen, es verlohne ſich

nicht

nicht der Mühe, um einer Weisheit willen, die wie ein durch die Luft fahrender Blitz nur einen Augenblick dauert, auch nur einen Finger auszuſtrecken. Es mag genug ſeyn, hier eine einzige ſolche Stelle aus dem ſechſten Buche der moraliſchen Fragen anzuführen. Nachdem er daſelbſt bemerkt hatte, daß nicht jedes Gute auf gleiche Weiſe zur Freude führe, noch jede vollkommene Pflicht ein gleiches Rühmen vertrage, ſo fährt er nun alſo fort: „Denn wenn er die Weisheit „nur für einen Augenblick, oder am Ende des „Lebens beſitzen ſollte, ſo braucht er wahrlich „nicht wegen eines ſolchen Genuſſes der Weis„heit auch nur einen Finger auszuſtrecken, ob„gleich die Menſchen durch die längere Zeit nicht „glücklicher werden, und die ewige Glückſeligkeit „derjenigen, die nur einen Augenblick dauert, „nicht vorzuziehen iſt.“ Wenn er die Weisheit für ein Gut hielt, das die Glückſeligkeit bewirken kann, wie Epikur behauptet, ſo brauchte man blos das Widerſinnige und Ungereimte dieſer Meynung zu tadeln: allein da nach ſeinen Grundſätzen die Weisheit von der Glückſeligkeit nicht verſchieden, ſondern die Glückſeligkeit ſelbſt iſt, iſt es da nicht ein Widerſpruch zu ſagen, daß die ewige und die augenblickliche Glückſeligkeit gleich wün-

wünſchenswerth 50) die augenblickliche aber gar nichts werth ſey?

Chryſippus behauptet, daß die Tugenden wechſelſeitig auf einander folgen, nicht nur weil derjenige, der eine beſitzt, auch alle die andern hat, ſondern auch weil der, der nach einer handelt, zugleich nach allen andern handelt; ferner, daß weder ein Mann, der nicht alle Tugenden beſitzt, noch eine Handlung, die nicht nach allen Tugenden verrichtet wird, vollkommen iſt. Demungeachtet ſagt er im ſechſten Buche der moraliſchen Fragen, der Weiſe ſey nicht immer tapfer, und der Thor nicht immer feige, da nach den jedesmal ſich aufdringenden Vorſtellungen der eine ſeinen Urtheilen getreu bleibt, der andere davon abgeht. Dabey hält er es für wahrſcheinlich, daß auch der Laſterhafte nicht immer ausſchweiſe. Wenn nun tapfer ſeyn ſo viel heißt, als Tapferkeit beweiſen, und feige ſeyn, Feigheit beweiſen, ſo ſtreiten ſie ja offenbar mit ſich ſelbſt, wenn ſie ſagen, daß, wer die Tugend oder das Laſter beſitzt, zugleich nach allen Tugenden oder nach allen Laſtern handle, daß aber der Weiſe nicht immer tapfer und der Thor nicht immer feige ſey.

Die

50) Im Texte ſteht ἀρετην, welches hier keinen Sinn giebt, und ohne Zweifel in αἱρετην zu verwandeln iſt.

Die Rhetorik definirt er als eine Kunſt, die ſich mit dem Schmuck und der Ordnung der Rede beſchäftiget. Ueberdieß ſchreibt er im erſten Buche: „Man muß aber, wie ich glaube, beym Vortrage „nicht blos auf einen edlen und ungekünſtelten „Schmuck bedacht nehmen, ſondern auch auf die „dazu paſſende Action in Anſehung der Erfor„derlichen Erhebungen der Stimme, ſo wie der „Geberden des Geſichts und der Hände." Aber der gute Mann, der hier alles ſo genau nahm, und über die Sache ſo trefflich zu ſprechen wußte, ſagt in eben dieſem Buche, wenn er vom Zuſammenſtoßen der Selbſtlauter redet: „Jedoch „muß man ſich, um das Wichtigere zu bedenken, „nicht nur darüber hinwegſetzen, ſondern auch „über manche Dunkelheiten und Gedankenlücken, „ja ſelbſt über Sprachfehler, deren ſich viele An„dere ſchämen würden." Einem Redner erſt vorſchreiben, daß er zur Ausſchmückung ſeines Vortrags ſelbſt auf eine anſtändige Bewegung der Hände und des Geſichts bedacht nehmen ſoll, und ihm dann erlauben, ſich an keine Gedankenlücken und Dunkelheiten zu kehren, und ſich keiner Sprachfehler zu ſchämen, wahrlich eines ſolchen Widerſpruchs iſt nur derjenige fähig, der alles, was ihm einfällt, ſogleich an Mann bringt.

In den phyſiſchen Sätzen giebt er den Rath, bey ſolchen Dingen, die man durch eigne Erfahrung, oder durch Erkundigung von andern er-

lernen muß, ſein Urtheil zurück zu halten, und ſagt dann: „Wir dürfen nicht, wie Plato thut, „muthmaßen, daß die feuchte Nahrung in die „Lunge, die trockne aber in den Bauch gehe, „noch in andere ähnliche Fehler verfallen.“ Einen andern wegen eines Fehlers tadeln, und dann ſelbſt aus Unvorſichtigkeit denſelben Fehler, den man an jenem tadelt, begehen, dieß iſt, meines Erachtens, der ärgſte Widerſpruch und der ſchimpflichſte Fehler. Nun aber behauptet Chryſippus ſelbſt, daß zehn Axiomen weit mehr als eine Million Schlußreden 51) geben, ohne daß er dieß für ſich ſelbſt unterſucht, oder andere, der Sache kundige, Männer deßhalb befragt hätte. Indeß hat Plato nicht nur die angeſehenſten Aerzte, Hippokrates, Philiſtion, und Dioxippus 52) Hippokrates Schüler, ſondern auch viele Dichter, Euripides, Alkäus, Eupolis und Eratoſthenes zu Zeugen, welche alle ſagen: daß das Getränke durch die Lunge gehe; 53) den Chry-

51) Im Griechiſchen συμπλοκαι, was im Lateiniſchen Connexa oder connexiones ſind.

52) Philiſtion lebte mit Hippokrates zu gleicher Zeit, und war der Lehrer des Eudoxus von Knidus. Dioxippus wird von andern auch Dexippus genannt.

53) Im 7ten Buche der Tiſchreden Fr. 1, iſt dieſe Materie weitläuftiger unterſucht worden. S. Th. 6. S. 4. ff.

Chryſippus hingegen widerlegen alle Arithmetiker, beſonders Hipparchus, welcher beweiſt, daß er hier im Rechnen einen ungeheuren Fehler begangen habe, da die Bejahung nur hundert und dreytauſend und neun und vierzig, die Verneinung aber drey hundert und zehntauſend neunhundert zwey und funfzig connexe Axiomen giebt.

Einige Aeltere ſagen, dem Zeno gehe es gerade ſo, wie einem, der ſauern Wein hat, und ihn weder als Eſſig noch als Wein verkaufen kann; denn ſein ſogenanntes Mitnehmliche 54) laſſe ſich weder als ein Gut, noch als ein Mittelding unterbringen. Chryſippus hat nun vollends gemacht, daß dieſe Waare noch weniger abgeſetzt werden kann. Denn erſt behauptet er, daß diejenigen raſen, welche Reichthum, Geſundheit, Entfernung des Schmerzes, und Unverletztheit des Körpers für nichts achten, und ſich um der-

gleichen

54) Die Stoiker nannten gewiſſe Dinge, die ſie nicht gerade unter die guten rechnen wollten, προηγμενα, nach Cicero praepoſita und praecipua, die man nicht wünſchen oder begehren, ſondern nur erleſen, und wenn man ſie findet, mitnehmen muß, z. B. Reichthum, Geſundheit, Freyheit von Schmerzen. Dieſen ſtanden entgegen, die αποπροηγμενα, Krankheit, Armuth, Schmerz, die man nicht fliehen, ſondern höchſtens abweiſen oder ausmerzen muß, nach Cicero, rejecta, rejectanea. S. H. Wielands Ueberſetzung des Lucians. Th. 1. S. 386.

gleichen Dinge keine Mühe geben wollen. Er führt den Ausſpruch des Heſiodus an:

Arbeite, Perſes, du Sprößling der Götter! 55)

und ſetzt dann hinzu, es ſey raſend, das Gegentheil anzurathen:

Fliehe die Arbeit, Perſes, du Sprößling der Götter!

Er ſchreibt in den Büchern über die Lebensarten, der Weiſe könne, um ſich etwas zu verdienen, an den Höfen der Könige leben, oder für Geld Unterricht ertheilen, wobey er ſich von einigen Schülern vorausbezahlen laſſen, mit andern aber Contracte ſchließen müſſe. Er ſagt ferner im ſiebenten Buche von der Pflicht, der Weiſe könne dreymal einen Burzelbaum machen, wenn er dafür ein Talent bekäme. Ja er erlaubt und geſtattet gewiſſermaßen im erſten Buche von den guten Dingen einem jeden, das Mitnehmliche gut, und das Entgegengeſetzte böſe zu nennen, indem er ſich alſo ausdrückt: „Will Jemand nach „ſolchen Veränderungen das eine für ihn ſelbſt „gut, das andere böſe nennen, ſo nimmt er auf „die Dinge ſelbſt Rückſicht und ſcheint eben nicht „ſehr zu irren; nur muß er ſich in Anſehung deſ„ſen, was dadurch bezeichnet wird, nicht täu„ſchen oder von dem wahren Sprachgebrauche zu „ſehr abweichen." 56) Allein nachdem er das Mit-

55) In den Werken und Tagen, V. 297.

56) Auch dieſe Stelle Chryſipps iſt ſehr verdorben, ſo daß es ſchwer ſeyn möchte, den richtigen Sinn derſelben wieder zu geben.

Mitnehmliche dem guten ſo nahe gebracht, und beyde mit einander verbunden hat, ſo ſagt er wieder an andern Orten, daß uns gar nichts davon angehe, und daß uns die Vernunft von allen dergleichen Dinge entferne und abziehe. Dieß ſagt er ausdrücklich im erſten Buche über die Ermunterung. Und im dritten Buche über die Natur ſchreibt er, manche pflegten Könige und Reiche glücklich zu preiſen, nicht anders, als wenn ſie glaubten, daß dieſe durch den Gebrauch goldener Nachtgeſchirre und goldener Treſſen 57) glücklich würden; aber der Gute mache ſich aus dem Verluſte ſeines Vermögens nicht mehr als aus dem Verluſte einer einzigen Drachme, und krank zu ſeyn, bekümmere ihn nicht mehr, als mit dem Fuße anzuſtoßen. So hat er nicht nur die Tugend, ſondern auch die Vorſehung mit dergleichen Widerſprüchen angefüllt. Denn das müßte wahrlich eine ſehr kleinliche und alberne Tugend ſeyn, die ſich mit ſolcherley Dingen beſchäftiget und dem Weiſen befiehlt, deßhalb nach dem Boſporus zu ſchiffen, 58) oder Burzelbäume zu machen. Selbſt Jupiter verdiente ausgelacht zu werden, daß er ſich gern Beſitzgeber, Fruchtreich und Freudenſchenker um deßwillen nennen läßt, weil er höchſtens dem Thoren goldene Nachtgeſchirre und

57) Κρασπεδα Χρυσα, wörtlich, goldene Säume.

58) Nämlich zum König Leukon, von dem oben geredet worden.

und doch giebſt du ihnen Schuld, daß ihre Unterſuchungen über dieſe Materien äuſſerſt dunkel und dabey voller Widerſprüche und Fehler wären.

Die Schadenfreude erklärt Chryſippus irgendwo für ein Unding, weil kein weiſer und tugendhafter Mann ſich über das Unglück eines andern freue. Allein im zweyten Buche über das Gute beſchreibt er den Neid als eine Betrübniß über das Wohlergehen des andern, da man ſeine Nebenmenſchen gern erniedrigen will, um ſich über ſie zu erheben, und dann knüpft er die Schadenfreude daran: „Mit dieſer, ſagt er, iſt die „Schadenfreude genau verbunden, da man ſeine „Nebenmenſchen aus gleichen Urſachen erniedri„gen will. Wenn aber durch andere natürliche „Regungen in den Menſchen die entgegengeſetzte „Geſinnung bewirkt wird, ſo entſteht das Mit„leiden.“ Hieraus ſieht man denn, daß er der Schadenfreude ſo gut als dem Neide und dem Mitleiden ein Daſeyn zugeſteht, ob er gleich an andern Orten behauptet, daß dieſe ſo wenig, als der Haß gegen das Böſe und die ſchändliche Gewinnſucht vorhanden ſey.

Nachdem er mehrmals geſagt hatte, daß die Glückſeligkeit der Menſchen durch die längere Dauer um nichts vergrößert werde, und daß die Glückſeligkeit, die nur einen Augenblick dauert, von völlig gleichem Werthe ſey, ſo behauptet er nun wieder an vielen Stellen, es verlohne ſich nicht

nicht der Mühe, um einer Weisheit willen, die wie ein durch die Luft fahrender Blitz nur einen Augenblick dauert, auch nur einen Finger auszuſtrecken. Es mag genug ſeyn, hier eine einzige ſolche Stelle aus dem ſechſten Buche der moraliſchen Fragen anzuführen. Nachdem er daſelbſt bemerkt hatte, daß nicht jedes Gute auf gleiche Weiſe zur Freude führe, noch jede vollkommene Pflicht ein gleiches Rühmen vertrage, ſo fährt er nun alſo fort: „Denn wenn er die Weisheit „nur für einen Augenblick, oder am Ende des „Lebens beſitzen ſollte, ſo braucht er wahrlich „nicht wegen eines ſolchen Genuſſes der Weisheit auch nur einen Finger auszuſtrecken, obgleich die Menſchen durch die längere Zeit nicht „glücklicher werden, und die ewige Glückſeligkeit „derjenigen, die nur einen Augenblick dauert, „nicht vorzuziehen iſt.“ Wenn er die Weisheit für ein Gut hielt, das die Glückſeligkeit bewirken kann, wie Epikur behauptet, ſo brauchte man blos das Widerſinnige und Ungereimte dieſer Meynung zu tadeln: allein da nach ſeinen Grundſätzen die Weisheit von der Glückſeligkeit nicht verſchieden, ſondern die Glückſeligkeit ſelbſt iſt, iſt es da nicht ein Widerſpruch zu ſagen, daß die ewige und die augenblickliche Glückſeligkeit gleich wün=

wünſchenswerth 50) die augenblickliche aber gar nichts werth ſey?

Chryſippus behauptet, daß die Tugenden wechſelſeitig auf einander folgen, nicht nur weil derjenige, der eine beſitzt, auch alle die andern hat, ſondern auch weil der, der nach einer handelt, zugleich nach allen andern handelt; ferner, daß weder ein Mann, der nicht alle Tugenden beſitzt, noch eine Handlung, die nicht nach allen Tugenden verrichtet wird, vollkommen iſt. Demungeachtet ſagt er im ſechſten Buche der moraliſchen Fragen, der Weiſe ſey nicht immer tapfer, und der Thor nicht immer feige, da nach den jedesmal ſich aufdringenden Vorſtellungen der eine ſeinen Urtheilen getreu bleibt, der andere davon abgeht. Dabey hält er es für wahrſcheinlich, daß auch der Laſterhafte nicht immer ausſchweife. Wenn nun tapfer ſeyn ſo viel heißt, als Tapferkeit beweiſen, und feige ſeyn, Feigheit beweiſen, ſo ſtreiten ſie ja offenbar mit ſich ſelbſt, wenn ſie ſagen, daß, wer die Tugend oder das Laſter beſitzt, zugleich nach allen Tugenden oder nach allen Laſtern handle, daß aber der Weiſe nicht immer tapfer und der Thor nicht immer feige ſey.

Die

50) Im Texte ſteht ἀρετην, welches hier keinen Sinn giebt, und ohne Zweifel in αἱρετην zu verwandeln iſt.

Die Rhetorik definirt er als eine Kunſt, die ſich mit dem Schmuck und der Ordnung der Rede beſchäftiget. Ueberdieß ſchreibt er im erſten Buche: „Man muß aber, wie ich glaube, beym Vortrage „nicht blos auf einen edlen und ungekünſtelten „Schmuck bedacht nehmen, ſondern auch auf die „dazu paſſende Action in Anſehung der Erfor„derlichen Erhebungen der Stimme, ſo wie der „Geberden des Geſichts und der Hände.“ Aber der gute Mann, der hier alles ſo genau nahm, und über die Sache ſo trefflich zu ſprechen wußte, ſagt in eben dieſem Buche, wenn er vom Zuſammenſtoßen der Selbſtlauter redet: „Jedoch „muß man ſich, um das Wichtigere zu bedenken, „nicht nur darüber hinwegſetzen, ſondern auch „über manche Dunkelheiten und Gedankenlücken, „ja ſelbſt über Sprachfehler, deren ſich viele An„dere ſchämen würden.“ Einem Redner erſt vorſchreiben, daß er zur Ausſchmückung ſeines Vortrags ſelbſt auf eine anſtändige Bewegung der Hände und des Geſichts bedacht nehmen ſoll, und ihm dann erlauben, ſich an keine Gedankenlücken und Dunkelheiten zu kehren, und ſich keiner Sprachfehler zu ſchämen, wahrlich eines ſolchen Widerſpruchs iſt nur derjenige fähig, der alles, was ihm einfällt, ſogleich an Mann bringt.

In den phyſiſchen Sätzen giebt er den Rath, bey ſolchen Dingen, die man durch eigne Erfahrung, oder durch Erkundigung von andern er-

lernen muß, ſein Urtheil zurück zu halten, und ſagt dann: „Wir dürfen nicht, wie Plato thut, „muthmaßen, daß die feuchte Nahrung in die „Lunge, die trockne aber in den Bauch gehe, „noch in andere ähnliche Fehler verfallen.“ Einen andern wegen eines Fehlers tadeln, und dann ſelbſt aus Unvorſichtigkeit denſelben Fehler, den man an jenem tadelt, begehen, dieß iſt, meines Erachtens, der ärgſte Widerſpruch und der ſchimpflichſte Fehler. Nun aber behauptet Chryſippus ſelbſt, daß zehn Axiomen weit mehr als eine Million Schlußreden 51) geben, ohne daß er dieß für ſich ſelbſt unterſucht, oder andere, der Sache kundige, Männer deßhalb befragt hätte. Indeß hat Plato nicht nur die angeſehenſten Aerzte, Hippokrates, Philiſtion, und Dioxippus 52) Hippokrates Schüler, ſondern auch viele Dichter, Euripides, Alkäus, Eupolis und Eratoſthenes zu Zeugen, welche alle ſagen: daß das Getränke durch die Lunge gehe; 53) den Chry-

51) Im Griechiſchen συμπλοκαι, was im Lateiniſchen Connexa oder connexiones ſind.

52) Philiſtion lebte mit Hippokrates zu gleicher Zeit, und war der Lehrer des Eudoxus von Knidus. Dioxippus wird von andern auch Dexippus genannt.

53) Im 7ten Buche der Tiſchreden Fr. 1, iſt dieſe Materie weitläuftiger unterſucht worden. S. Th. 6. S. 4. ff.

Chryſippus hingegen widerlegen alle Arithmetiker, beſonders Hipparchus, welcher beweiſt, daß er hier im Rechnen einen ungeheuren Fehler begangen habe, da die Bejahung nur hundert und dreytauſend und neun und vierzig, die Verneinung aber drey hundert und zehntauſend neunhundert zwey und funfzig connexe Axiomen giebt.

Einige Aeltere ſagen, dem Zeno gehe es gerade ſo, wie einem, der ſauern Wein hat, und ihn weder als Eſſig noch als Wein verkaufen kann; denn ſein ſogenanntes Mitnehmliche 54) laſſe ſich weder als ein Gut, noch als ein Mitteldſing unterbringen. Chryſippus hat nun vollends gemacht, daß dieſe Waare noch weniger abgeſetzt werden kann. Denn erſt behauptet er, daß diejenigen raſen, welche Reichthum, Geſundheit, Entfernung des Schmerzes, und Unverletztheit des Körpers für nichts achten, und ſich um dergleichen

54) Die Stoiker nannten gewiſſe Dinge, die ſie nicht gerade unter die guten rechnen wollten, προηγμενα, nach Cicero praepoſita und praecipua, die man nicht wünſchen oder begehren, ſondern nur erleſen, und wenn man ſie findet, mitnehmen muß, z. B. Reichthum, Geſundheit, Freyheit von Schmerzen. Dieſen ſtanden entgegen, die αποπροηγμενα, Krankheit, Armuth, Schmerz, die man nicht fliehen, ſondern höchſtens abweiſen oder ausmerzen muß, nach Cicero, rejecta, rejectanea. S. H. Wielands Ueberſetzung des Lucians. Th. 1. S. 386.

gleichen Dinge keine Mühe geben wollen. Er führt den Ausſpruch des Heſiodus an:

Arbeite, Perſes, du Sprößling der Götter! 55)

und ſetzt dann hinzu, es ſey raſend, das Gegentheil anzurathen:

Fliehe die Arbeit, Perſes, du Sprößling der Götter!

Er ſchreibt in den Büchern über die Lebensarten, der Weiſe könne, um ſich etwas zu verdienen, an den Höfen der Könige leben, oder für Geld Unterricht ertheilen, wobey er ſich von einigen Schülern vorausbezahlen laſſen, mit andern aber Contracte ſchließen müſſe. Er ſagt ferner im ſiebenten Buche von der Pflicht, der Weiſe könne dreymal einen Burzelbaum machen, wenn er dafür ein Talent bekäme. Ja er erlaubt und geſtattet gewiſſermaßen im erſten Buche von den guten Dingen einem jeden, das Mitnehmliche gut, und das Entgegengeſetzte böſe zu nennen, indem er ſich alſo ausdrückt: „Will Jemand nach „ſolchen Veränderungen das eine für ihn ſelbſt „gut, das andere böſe nennen, ſo nimmt er auf „die Dinge ſelbſt Rückſicht und ſcheint eben nicht „ſehr zu irren; nur muß er ſich in Anſehung deſ„ſen, was dadurch bezeichnet wird, nicht täu„ſchen oder von dem wahren Sprachgebrauche zu „ſehr abweichen.“ 56) Allein nachdem er das Mit-

55) In den Werken und Tagen, V. 297.

56) Auch dieſe Stelle Chryſipps iſt ſehr verdorben, ſo daß es ſchwer ſeyn möchte, den richtigen Sinn derſelben wieder zu geben.

Mitnehmliche dem guten ſo nahe gebracht, und beyde mit einander verbunden hat, ſo ſagt er wieder an andern Orten, daß uns gar nichts davon angehe, und daß uns die Vernunft von allen dergleichen Dinge entferne und abziehe. Dieß ſagt er ausdrücklich im erſten Buche über die Ermunterung. Und im dritten Buche über die Natur ſchreibt er, manche pflegten Könige und Reiche glücklich zu preiſen, nicht anders, als wenn ſie glaubten, daß dieſe durch den Gebrauch goldener Nachtgeſchirre und goldener Treſſen 57) glücklich würden; aber der Gute mäche ſich aus dem Verluſte ſeines Vermögens nicht mehr als aus dem Verluſte einer einzigen Drachme, und krank zu ſeyn, bekümmere ihn nicht mehr, als mit dem Fuße anzuſtoßen. So hat er nicht nur die Tugend, ſondern auch die Vorſehung mit dergleichen Widerſprüchen angefüllt. Denn das müßte wahrlich eine ſehr kleinliche und alberne Tugend ſeyn, die ſich mit ſolcherley Dingen beſchäftiget und dem Weiſen befiehlt, deßhalb nach dem Boſporus zu ſchiffen, 58) oder Burzelbäume zu machen. Selbſt Jupiter verdiente ausgelacht zu werden, daß er ſich gern Beſitzgeber, Fruchtreich und Freudenſchenker um deßwillen nennen läßt, weil er höchſtens dem Thoren goldene Nachtgeſchirre und

57) Κρασπεδα Χρυσα, wörtlich, goldene Säume.

58) Nämlich zum König Leukon, von dem oben geredet worden.

und Spitzen, und dem Weiſen eine Drachme ſchenkt, wenn ſie durch Jupiters Vorſehung reich werden; noch weit mehr aber Apollo, daß er ſich hinſetzt, um über goldene Nachtgeſchirre und Spitzen, oder über die Heilung kleiner Schrunden Orakel zu ertheilen.

Dieſen Widerſpruch machen die Stoiker durch den Beweis, den ſie führen, noch auffallender. „Was ſich auf eine gute und auf eine böſe Art „brauchen läßt, ſagen ſie, iſt weder gut noch „böſe. Reichthum, Geſundheit und Leibesſtärke „brauchen alle Thoren auf eine böſe Art. Folg„lich iſt keins von dieſen Dingen gut. Wenn alſo „Gott nicht dem Menſchen die Tugend giebt, „ſondern das Schöne von Jedem ſelbſt gewählt „werden kann, und er Reichthum und Geſund„heit ohne Tugend giebt, ſo giebt er dieß ſolchen, „die nicht einen guten, ſondern einen böſen, das „heißt, einen nachtheiligen, ſchändlichen und ver„derblichen Gebrauch davon machen werden.“ Allein wenn die Götter die Tugend geben können, ſo ſind ſie nicht gütig und wohlthätig, wenn ſie ſie nicht geben; können ſie aber die Menſchen nicht gut und tugendhaft machen, ſo können ſie auch nicht nützen, weil ſonſt nichts als die Tugend gut und nützlich iſt. Die Ausflucht, daß die Götter diejenigen, die auf andere Art gut geworden ſind, nach der Tugend und den Kräften richten, iſt ſo viel als nichts, da auch die

Guten

Guten den Maaſsſtab der Tugend und der Kräfte brauchten, um die Böſen zu richten. Und ſo folgt denn, daß die Götter nicht ſowohl den Menſchen nützen, als ſelbſt von den Menſchen Nutzen und Vortheil haben.

Chryſippus giebt weder ſich ſelbſt, noch einen ſeiner Schüler oder Lehrer für gut und tugendhaft aus. Was müſſen ſie nun erſt von andern Leuten denken, wenn das, was ſie immer ſagen, wahr iſt, daß alle raſen, alle Thoren, Gottloſe und Verbrecher ſind, und den höchſten Grad des Elends und der Unglückſeligkeit erreicht haben? Und doch ſollen die Schickſale des ſo unglücklichen und elenden Menſchengeſchlechts durch die Vorſehung der Götter regieret werden? Wahrlich, wenn die Götter ihre Geſinnung änderten, und ſich vornähmen, uns zu ſchaden, uns unglücklich zu machen, zu quälen und gar aufzureiben, ſo könnten ſie uns in keinen ſchlimmern Zuſtand verſetzen, als derjenige iſt, worin wir uns nach Chryſippus Meynung ſchon befinden, und unſer Leben würde keines Zuſatzes an Elend und Unglückſeligkeit fähig ſeyn; ja es müßte, wenn es die Sprache bekäme, mit Herkules ausrufen:

Des Elends bin ich voll, ich weiß es nicht zu bergen!

Wo ſind nun Meynungen und Lehrſätze zu finden, die mehr mit einander ſtreiten, als die des Chryſippus

ſippus über Götter und Menſchen, daß jene auf das beſte walten und regieren, dieſe aber ſo unglücklich ſind, als ſie nur ſeyn können?

Einige Pythagoreer greifen ihn deswegen an, daß er in den Büchern über die Gerechtigkeit ſagt, „die Hähne wären zwar zu unſerm Nutzen „da, weil ſie uns munter machen, die Skor„pionen aufſuchen, und durch ihre Kämpfe eine „gewiſſe Nacheiferung in der Tapferkeit erregen; „demungeachtet müſſe man auch dieſe verſpeiſen, „damit nicht endlich die Menge ihrer Brut den „Nutzen überſteige.“ Allein über dieſen Angriff macht er ſich ſo ſehr luſtig, daß er ohne Scheu vom Jupiter, dem Retter, dem Schöpfer, und dem Vater der Gerechtigkeit, der Ordnung und des Friedens, im dritten Buche von den Göttern alſo redet: „So wie Staaten, die übervölkert „ſind, ſich der zu großen Menge dadurch entle„digen, daß ſie Colonien ausſchicken, oder mit „ihren Nachbarn Krieg anfangen: auf gleiche „Weiſe pflegt auch Gott zum Untergange und „Verderben der Menſchen Gelegenheiten zu ver„ſchaffen.“ Er führt denn den Euripides und andere zu Zeugen an, welche behaupten, daß der trojaniſche Krieg von den Göttern deswegen veranſtaltet worden, um die Volksmenge in etwas zu vermindern. Ohne mich hier auf die übrigen Ungereimtheiten einzulaſſen — denn meine Abſicht iſt nicht die falſchen, ſondern nur die ſich ſelbſt

wider-

widerſprechenden Meynungen der Stoiker zu beleuchten — bemerke ich, daß ſie zwar den Göttern lauter ſchöne und ihre Güte gegen die Menſchen bezeichnende Namen beylegen, aber ihnen grauſame, barbariſche und roher Gallier würdige Handlungen zuſchreiben. Denn eine ſolche Vertilgung und Aufreibung der Menſchen, als der trojaniſche, und dann wieder der mediſche und peloponneſiſche Krieg bewirkte, läßt ſich doch wahrlich nicht mit Anlegung von Colonien vergleichen; es müßten denn dieſe Herren Nachricht haben, daß auch in der Unterwelt und im Reiche der Schatten neue Städte angelegt werden. Chryſippus macht vielmehr Gott dadurch dem Gallier Dejotarus 59) ähnlich, der, weil er mehrere Söhne hatte und doch nur einem von ihnen ſeine Herrſchaft und Reichthümer hinterlaſſen wollte, jene alle umbrachte

59) Dejotarus regierte als König oder eigentlich Vierfürſt einen Theil von Galatien in Kleinaſien. Er lebte mit den vornehmſten Römern ſeiner Zeit, dem Lucullus, Pompejus und Cicero in beſonderer Vertraulichkeit, und erhielt nicht nur von dem römiſchen Senat die feyerliche Benennung eines Freundes und Bundsgenoſſen des römiſchen Volks, ſondern auch die Herrſchaft über Klein-Armenien und mehrere Länder. Sein älteſter Sohn, gleiches Namens, um deſſentwillen er ſeine übrigen Söhne umbrachte, ſtarb noch vor ihm, und ſo erloſch dieſe ſchnell emporgekommene Familie.

brachte und wie die Augen eines Weinſtocks weg-ſchnitt, damit der einzige, der übrig blieb, deſto größer und mächtiger werden ſollte. Der Winzer thut doch dieſes nur, wenn die Reben noch klein und ſchwach ſind, und wir nehmen, um eine Hündin zu ſchonen, ihr die meiſten noch kleinen und blinden Jungen hinweg; aber Jupiter läßt nicht nur die Menſchen erſt heranwachſen, ſondern giebt ihnen ſelbſt Daſeyn und Gedeyhen, und ſchlägt ſie dann wieder todt, indem er zu ihrem Untergang und Verderben Gelegenheit verſchafft; lieber ſollte er gar keine Urſache und Veranlaſſung zu ihrer Entſtehung geben.

Aber das iſt noch das wenigſte, weit wichtiger iſt Folgendes. Kein Krieg auf der Welt entſteht ohne ein Laſter. Den einen erregt Hang zur Wolluſt, den andern Habſucht, dieſen Ruhmbegierde oder Herrſchſucht. Veranlaßt alſo Gott Kriege, ſo giebt er auch Anlaß zu Laſtern, indem er die Menſchen aufhetzt und verkehrt. Gleichwohl ſagt er ſelbſt in dem Buche über das Richten, und wiederum im zweyten Buche über die Götter, man habe keinen Grund zu behaupten, daß Gott an ſchändlichen Dingen Urſache ſey. Denn ſo wenig ein Geſetz an den Uebertretungen Urſache ſeyn könnte, ſo wenig ſeyen es die Götter an der Gottloſigkeit; folglich ſey es auch der Vernunft gemäß, daß ſie an nichts Schändlichem Urſache ſind. Was iſt nun aber für die Menſchen

ſchänd-

ſchändlicher, als daß ſie ſich einander erwürgen? Und doch geben die Götter, wie Chryſippus ſagt, dazu Veranlaſſung. Aber, möchte Jemand ſagen, er rühmt doch auch dieſe Stellen des Euripides:

Wenn die Götter Böſes üben, ſind ſie wahrlich keine Götter. *)

Und:

Du klagſt die Götter an, kann etwas leichter ſeyn?

gleich als wenn wir jetzt etwas anders thäten, als eben die ſich widerſprechenden Meynungen und Grundſätze deſſelben anzuführen. Ja dieſen geprieſenen Vers kann man, nicht nur zwey- oder dreymal, ſondern in unzähligen Fällen dem Chryſippus ſelbſt vorhalten:

Du klagſt die Götter an, kann etwas leichter ſeyn?

Denn erſtlich vergleicht er in dem Buche von der Natur die Ewigkeit der Bewegung 60) mit einem Kräutertranke, in welchem jedes der geſchehenden Dinge auf eine andere Art gemiſcht und umgerührt wird, und fährt dann alſo fort: „Da auf „ſolche Weiſe die Einrichtung und Regierung des „Univerſums immer ihren Gang fortgeht, ſo iſt „es nothwendig, daß wir uns nach derſelben in „dem-

*) Aus Euripides Tragödie Bellerophon, welche verlohren gegangen.

60) Oder nach einer Conjectur Xylanders, die Urſache der Bewegung.

„demjenigen Zuſtande befinden, in welchem wir „uns eben befinden, wir mögen nun wider unſere „Natur krank oder verſtümmelt ſeyn, wir mögen „Sprachforſcher oder Tonkünſtler werden.“ Und dann weiter unten: „Nach dieſem Grundſatze „müſſen wir auch von unſern Tugenden und La„ſtern, und überhaupt, wie ich vorhin ſagte, „von der Geſchicklichkeit und Ungeſchicklichkeit in „den Künſten ein Gleiches behaupten.“ Ja, um alle Zweydeutigkeit zu heben, ſagt er bald darauf: „Alle einzelne Dinge, nicht das geringſte ausge„nommen, können auf keine andere Art als nach der „gemeinen Natur und deren Grunde geſchehen.“ Daß unter gemeiner Natur und deren Grunde das Verhängniß, die Vorſehung und Jupiter verſtanden wird, iſt ſelbſt den Antipoden nicht unbekannt. Denn dieß ſchärfen die Stoiker bey jeder Gelegenheit ein, und **Chryſippus** erklärt, **Homer** habe ganz recht geſagt:

— — So ward Zeus Wille vollendet — 61)

weil er das Verhängniß und die Natur des Univerſums, nach welcher alles regiert wird, damit meyne.

Wie kann nun dieß beydes beyſammen beſtehen, daß Gott an nichts Schändlichem Urſache ſeye, und auch das allergeringſte nicht anders als nach der gemeinen Natur und deren Grunde geſchehen ſoll? Denn wenn alles, was geſchieht, den

61) Im 1ten Buche der Iliade, V. 5.

den Göttern zugeſchrieben wird, ſo muß ihnen ja auch das Schändliche zugeſchrieben werden. **Epikur** ſtrengt doch noch ſeinen Verſtand an, und giebt ſich alle Mühe, um den freyen Willen von den Geſetzen der ewigen Bewegung zu befreyen und loszumachen, damit das Laſter nicht unſträflich bleiben ſoll; Chryſipp hingegen räumt demſelben die unbeſchränkteſte Freyheit ein, da er annimmt, daß es nicht nur aus Nothwendigkeit und nach dem Verhängniſſe, ſondern ſogar nach dem Grunde Gottes und nach den Geſetzen der beſten Natur begangen werde. Dieß läßt ſich auch aus folgender Stelle erſehen: „Da die gemeine „Natur ſich auf alles erſtreckt, ſo muß auch alles, „was auf irgend eine Art in der Welt und in „irgend einem Theile derſelben geſchieht, nach „derſelben und ihrem Grunde in gehöriger Folge „und ohne Hinderniß geſchehen, weil von außen „nichts vorhanden iſt, das der gemachten Ein„richtung ein Hinderniß verurſachen könnte, und „auch kein Theil anders als nach den Geſetzen der „gemeinen Natur ſich bewegen und verhalten „kann." Welches ſind denn nun aber die Verhältniſſe und Bewegungen der Theile? Verhältniſſe ſind, wie jeder gleich einſieht, die Laſter, die Krankheiten, Geiz, Wolluſt, Ehrſucht, Furchtſamkeit, Ungerechtigkeit; Bewegungen aber ſind, Ehebruch, Diebſtahl, Verrath, Meuchelmord und Vatermord. Nach Chryſippus Meynung nun

iſt von allen dieſen nichts, weder etwas großes noch etwas kleines, dem Grunde Jupiters, dem Geſetze, der Gerechtigkeit, der Vorſehung entgegen; folglich iſt es auch nicht wider das Geſetz, das Geſetz zu übertreten, nicht wider die Gerechtigkeit, ungerecht zu handeln, nicht wider die Vorſehung, Böſes zu begehen.

Demungeachtet behauptet er wieder, daß Gott das Laſter ſtrafe, und daß er vieles thue, um die Böſen zu züchtigen. So ſagt er im zweyten Buche von den Göttern: „Zuweilen begegnen den Guten Widerwärtigkeiten, aber nicht, „wie den Böſen, zur Strafe, ſondern nach „einer andern Einrichtung, wie auch in Staaten „geſchieht.“ Deßgleichen in folgender Stelle: „Fürs erſte muß man die Uebel ſo verſtehen, wie „vorher geſagt worden, und dann, daß ſie nach „Jupiters Grunde zugetheilet werden, entweder „zur Strafe, oder nach einer andern, auf das „Univerſum ſich beziehenden Einrichtung.“ Nun das iſt doch ſchlimm, daß das Laſter nach dem Grunde und der Einrichtung Gottes begangen und auch beſtraft wird. Dieſen Widerſpruch vergrößert er noch, wenn er im zweyten Buche über die Natur ſagt: „Das Laſter hat zu den Unglücksfällen ein ganz eigenes Verhältniß. Denn es „entſtehet gewiſſermaßen nach dem Grunde der „Natur, und, daß ich ſo ſage, in Abſicht des „Ganzen nicht auf eine unnütze Art, weil ſonſt „auch

„auch das Gute nicht wäre." Und dieſer Mann ſchilt nun auf diejenigen, die auf gleiche Weiſe für und wider eine Sache ſtreiten, er, der aus bloßer Sucht, über alles etwas eigenes und ſcharfſinniges zu ſagen, behauptet, daß es nicht unnützlich ſey, Beutel abzuſchneiden, zu verleumden und auszuſchweifen, nicht unnützlich, unnütz, ſchädlich und unglückſelig zu ſeyn. Und was iſt nun das für ein Jupiter — ich meyne den des Chryſippus — der eine Handlung beſtraft, die weder aus freyem Willen, noch auf eine unnützliche Art begangen wird? Denn das Laſter iſt, nach Chryſippus Grundſatz durchaus unſträflich, und alle Schuld fällt auf den Jupiter zurück, es ſey nun, daß er das Laſter als etwas unnützes gemacht hat, oder wenn er es nicht unnützlich macht, es doch mit Strafe belegt. Ferner, wenn er im erſten Buche über die Gerechtigkeit von den Göttern behauptet, daß ſie manchen Ungerechtigkeiten Einhalt thun, ſo ſetzt er hinzu: „Das Laſter „ganz und gar aufzuheben, iſt nicht möglich, ja „es wäre nicht einmal gut, wenn es aufgehoben „würde." Ob es nicht gut iſt, die Uebertretung des Geſetzes, die Ungerechtigkeit, den Unverſtand aufzuheben, darauf kann ich mich für jetzt nicht einlaſſen; aber wenn er ſelbſt, ſo viel an ihm iſt, durch Philoſophiren das Laſter aufhebt, welches aufzuheben doch nicht gut iſt, ſo thut er etwas, das mit der Vernunft und der Einrichtung Got-

tes ſtreitet. Ueberdieß ſagt er noch, daß Gott manchen Ungerechtigkeiten Einhalt thue, und giebt damit zu verſtehen, daß die Vergehungen Gott mißfällig ſind. 62)

Nachdem er mehrmals geſagt hat, daß in der Welt nichts ſträflich und tadelhaft ſey, weil alles nach den Geſetzen der beſten Natur vollbracht wird, ſo giebt er in andern Stellen wieder zu, daß manche Nachläßigkeiten bey nicht kleinen und unbedeutenden Dingen ſträflich ſind. Unter andern im dritten Buche über die Subſtanz, wo er des Umſtandes erwähnt, daß dergleichen Dinge wohl auch guten und tugendhaften Menſchen begegnen können, drückt er ſich alſo aus: „Etwa deswegen, weil manches vernachläßiget „wird, ſo wie in großen Häuſern manche Kleye, „manche Weizenkörner verlohren gehen, obgleich „die Haushaltung im Ganzen gut geführet wird; „oder weil über ſolche Dinge, bey denen in der „That ſträfliche Nachläßigkeiten begangen wer„den, die Aufſicht böſen Genien anvertraut iſt?“ Auch glaubt er, daß hier viele Nothwendigkeit mit unterlaufe. Wie leichtſinnig, wie unbeſonnen es iſt, ſolche Unglücksfälle guter und tugendhafter Männer, als die Verdammung des So-

62) Amyot muß ſtatt ανοσιοτητος geleſen haben ανομοιοτητος, da er überſetzt, qu'il y a donc quelque inégalité entre les pechez.

Sokrates, die Verbrennung des Pythagoras bey lebendigem Leibe durch Kylons Anhänger, 63) die martervolle Hinrichtung des Zeno durch den Tyrannen Demylus, 64) und die des Antiphons vom Dionyſius 65) iſt, mit der verlohren gehenden Kleye zu vergleichen, übergehe ich mit Stillſchweigen; aber daß böſe Geiſter von der Vorſehung zu einer ſolchen Aufſicht beſtellt ſind, muß das nicht Gott zum Vorwurfe gereichen, da er wie ein König handelt, der ſeine Provinzen nichtswürdigen und grauſamen Statthaltern oder Amtleuten anvertraut, und es gelaſſen mit anſieht, daß von dieſen die treflichſten Männer hintangeſetzt oder gar gemißhandelt werden? Und wenn bey den Dingen, die in der Welt geſchehen, viele Nothwendigkeit mit unterläuft, ſo iſt es unmöglich, daß Gott alles regiere, oder daß alle Dinge nach ſeiner Weisheit geordnet und eingerichtet werden.

63) Ueber die Todesart des Pythagoras ſ. H. Tiedemanns Griechenlands erſte Philoſophen. S. 334. ff.

64) Es iſt hier die Rede von Zeno dem Eleater. Der Tyrann, der ihn einer Verſchwörung wegen auf die Folter bringen ließ, wird von Diogenes Laert. B. 9. K. 5. Nearchus, und von andern Diomedon genannt.

65) Dieſer Antiphon war ein tragiſcher Dichter, der am Hofe des ältern Dionyſius in Syrakus lebte, und von dieſem wegen einiger ſpöttiſchen Reden hingerichtet wurde.

Zur Widerlegung des Epikurs und anderer, die die Vorſehung läugnen, bedient ſich Chryſippus der Begriffe und Vorſtellungen, die wir uns von den Göttern als wohlthätigen und gegen die Menſchen gütigen Weſen machen. Die hieher gehörigen Stellen anzuführen, wäre unnöthig, da die Stoiker ſehr oft davon ſprechen. Indeß weiß man, daß nicht alle Völker die Götter für gütige Weſen erkennen. Man ſehe nur, was die Juden und Syrer 66) von den Göttern denken, und mit wie vielem Aberglauben die Werke der Dichter angefüllt ſind. Aber Niemand hat ſich noch einfallen laſſen, zu glauben, daß Gott ſterblich ſey, und einen Anfang habe. Um der übrigen nicht zu gedenken, ſo erklärt ſich Antipater von Tarſus in ſeinem Werke über die Götter hierüber alſo: „Zu mehrerer Deutlichkeit der ganzen „bisher abgehandelten Lehre wollen wir die Vor„ſtellung, die wir uns von Gott machen, kurz „zuſammenfaſſen. Unter Gott alſo denken wir „uns ein ſeliges, unvergängliches und gegen die „Menſchen wohlthätiges Weſen.“ Wenn er dann jeden

66) Dieß geht ohne Zweifel darauf, daß in den heiligen Büchern der Juden Gott oft als ein zorniges, ergrimmtes und die Vergehungen mit der äußerſten Strenge rächendes Weſen vorgeſtellt wird. Syrer und Juden wurden als benachbarte Völker, deren Sprache nicht viel unterſchieden war, von den Griechen und Römern gemeiniglich miteinander verwechſelt.

jeden dieſer Sätze beſonders erklärt, ſetzt er hinzu: „Und es glauben auch alle, daß die Götter „unvergänglich ſind.“ Aber unter die Alle, von denen Antipater ſagt, kann Chryſippus doch nicht mitgehören, da er glaubt, daß außer dem Jupiter keiner der Götter unſterblich ſey, ſondern daß alle ohne Unterſchied entſtanden ſeyen, und auch wieder vergehen werden. Dieſe Meynung hat er, daß ich ſo ſage, überall angebracht; ich will aber nur die einzige Stelle aus dem dritten Buche über die Götter anführen, wo es heißt: „Einige derſelben ſind erſchaffen und ſterblich, „andere aber unerſchaffen. Dieß gleich anfangs „zu beweiſen, iſt der Naturlehre gemäßer. Die „Sonne, der Mond und die andern Götter, die „ein ähnliches Verhältniß haben, ſind erſchaffen, „Jupiter aber iſt ewig.“ Und weiter unten: „Das nämliche muß auch von Entſtehung und „Untergang geſagt werden, in Anſehung ſowohl „der übrigen Götter, als des Jupiters. Denn „jene ſind vergänglich, bey dieſem aber ſind die „Theile unvergänglich.“ Damit will ich nun etwas weniges von dem, was Antipater hierüber ſagt, vergleichen. „Diejenigen, ſchreibt er, welche den Göttern die Wohlthätigkeit entziehen, „treten zum Theil der Meynung dieſer Philoſophen bey; und aus eben dem Grunde auch die, „welche glauben, daß die Götter an Entſtehung „und Untergang Theil nehmen.“ Wenn es alſo eben

eben ſo ungereimt iſt, die Götter für ſterblich zu halten, als zu glauben, daß ſie nicht gütig und wohlthätig gegen die Menſchen ſind, ſo iſt ja Chryſippus in einen ähnlichen Irrthum verfallen, als Epikurus, da der eine den Göttern die Wohlthätigkeit, der andere die Unſterblichkeit entziehet.

Im dritten Buche von den Göttern ſagt Chryſippus über den Umſtand, daß die andern Götter eine Nahrung haben, Folgendes: „Die „übrigen Götter bedienen ſich einer Nahrung, „und werden durch ſie eben ſo wie wir erhalten; „Jupiter aber und die Welt auf eine andere Art, „nämlich durch die andern Dinge, die verzehrt „und in Feuer verwandelt werden.“ 67) Hier behauptet er alſo, daß alle Götter eine Nahrung haben, die Welt und den Jupiter ausgenommen; hingegen im erſten Buche über die Vorſehung ſagt er, Jupiter wachſe immer, bis er alle Dinge in ſich ſelbſt verzehrt hat. „Denn da der „Tod eine Trennung der Seele vom Körper iſt, „die Seele der Welt aber ſich nie trennt, ſondern „immer fortwächſt, bis ſie alle Materie in ſich „ſelbſt verzehrt hat, ſo kann man auch nicht ſa„gen, daß die Welt ſterbe. Kann wohl Jemand „wider-

67) Bey dieſer verdorbenen Stelle bin ich in Ermangelung etwas beſſern der Reiſk. Conjectur gefolgt. Amyot überſetzt: par une autre maniere, qui ſont engendréz et conſuméz par le feu.

„widerſprechendere Dinge behaupten, als derje„nige, der ſagt, daß derſelbe Gott (ernähret und „auch nicht ernähret werde)?) 68) Und dieß braucht man nicht erſt durch eine Reihe von Schlüſſen zu folgern, denn er ſelbſt ſagt ganz deutlich in eben dieſem Buche: „Von der Welt „allein behauptet man, daß ſie ſich ſelbſt hinrei„chend ſey, weil ſie alles, was ſie braucht, in „ſich ſelbſt hat; auch wächſt und nährt ſie ſich „aus ſich ſelbſt, da die andern Theile ſich in ein„ander verwandeln.“ Er widerſpricht ſich alſo nicht nur deßwegen, weil er in jener Stelle behauptet, daß alle Götter, die Welt und den Jupiter ausgenommen, genähret werden, und in dieſer wieder ſagt, daß auch die Welt eine Nahrung habe; ſondern noch weit mehr, weil er annimmt, daß die Welt immer wachſe, indem ſie durch ſich ſelbſt genähret wird. Im Gegentheil ſollte man denken, daß dieſe allein nicht wachſe, weil ihre eigene Zerſtörung ihr zur Nahrung dient, daß hingegen die übrigen Götter, die von außen her genähret werden, Wachsthum und Zunahme haben, und die Welt eher in dieſe verzehret werde, da die Welt aus ſich ſelbſt, die Götter aber aus jener immer etwas nehmen und ſich davon nähren. Zweytens aber umfaßt der Begriff, den wir uns von

68) Die eingeſchloßnen Worte fehlen im Texte, und ich habe ſie nach Amyot hinzugeſetzt, weil ſie ſich leicht aus dem Zuſammenhange ergeben.

von Göttern machen, auch Glück, Seligkeit und innere Vollkommenheit. Daher preiſen ſie die Stelle Euripides:

> Denn Gott bedarf gar nichts, iſt er wahrhaftig Gott.
> Die Dichter ſind es nur, die ſolche ſchale Mährchen
> Erzählen — 69)

Indeſſen ſagt Chryſippus am angeführten Orte, die Welt allein ſey ſich ſelbſt genug, weil ſie alles, was ſie braucht, in ſich ſelbſt hat. Was folgt aber aus dieſem Grundſatz, daß die Welt allein ſich ſelbſt genug iſt? Nichts anders, als daß weder die Sonne, noch der Mond, noch irgend ein anderer Gott ſich ſelbſt genug iſt. Sind ſie aber nicht ſich ſelbſt genug, ſo können ſie auch nicht glücklich und ſelig ſeyn.

Chryſippus glaubt, daß die Frucht in Mutterleibe von Natur wie eine Pflanze ernähret, nach der Geburt aber von der Luft abgekühlet und gehärtet, und ſo durch Veränderung der Lebensgeiſter zu einem Thiere oder lebendigen Geſchöpfe werde. Daher ſey auch die Seele wegen dieſer Abkühlung füglich Pſyche genannt wor-

69) Im wüthenden Herkules V. 1345. Aus der Vergleichung dieſer Stelle ergiebt ſich, daß in Plutarchs Texte für αυτων zu leſen iſt, αοιδων, mit vorhergehender Interpunktion.

worden. 70) Aber an einem andern Orte ſagt er wieder, die Seele ſey ein dünnerer und aus feinern Theilen beſtehender Hauch der Natur, und ſtreitet alſo mit ſich ſelbſt. Denn wie iſt es möglich, daß etwas Dünnes und Subtiles aus dem Dickern oder Gröbern durch Abkühlung und Verdichtung entſtehe? Und was noch mehr iſt, wie kann er bey der Meynung, daß ein beſeeltes Weſen durch Abkühlung entſtehe, die Sonne, einen feurigen Körper, der aus den in Feuer verwandelten Dünſten entſtanden iſt, noch für beſeelt halten? Denn er ſagt im dritten Buche über die Natur: „Mit den Verwandlungen des „Feuers verhält ſichs ſo: durch die Luft wird es „in Waſſer verwandelt, aus dieſem dünſtet, wenn „die Erde ſich geſetzt hat, Luft aus; wird dann „die Luft verdünnt, ſo bildet ſich ringsherum der „Aether. Die Sterne werden mit der Sonne „aus dem Meere angezündet.“ Was iſt nun aber der Anzündung mehr entgegen als die Abkühlung, was der Verdünnung mehr als die Verdichtung? Das eine macht aus Feuer und Luft Waſſer und Erde, das andere verwandelt wieder das Feuchte und Erdartige in Feuer und Luft. Demungeachtet macht er bald die Anzündung, bald die

70) Das griechiſche Wort ψυχη, die Seele, wird nämlich hergeleitet von ψυχειν, erfriſchen, abkühlen.

die Abkühlung zum Prinzip der Seele; ja er behauptet, daß, ſobald die Anzündung durchaus erfolgt iſt, das Thier ſogleich daſey und lebe; daß es aber, wenn es wieder verliſcht und ſich verdichtet, in Waſſer, Erde und in die körperliche Natur verwandelt werde. So ſagt er im erſten Buche über die Vorſehung: „Wenn die „Welt durchaus feurig iſt, dann iſt ſie auch gleich „ihre eigene Seele und Denkkraft; wenn ſie ſich „aber in Feuchtigkeit und in die darinn zurückgelaſſene Seele verwandelt, ſo verwandelt ſie „ſich gewiſſermaßen in Seele und Körper, ſo „daß ſie aus dieſen beyden beſteht, und nun bekömmt ſie ein anderes Verhältniß.“ Hier ſagt er doch deutlich genug, daß durch die Anzündung ſelbſt die unbeſeelten Theile der Welt ſich in Seele verwandeln, durch die Verlöſchung hingegen die Seele wieder nachlaſſe und feucht werde, indem ſie zur körperlichen Natur zurückkehrt. Er handelt alſo ſehr ungereimt, da er durch die Abkühlung bald aus unempfindlichen Dingen beſeelte macht, bald den größten Theil der Weltſeele in etwas unempfindliches und unbeſeeltes verwandelt. Ueberdieß gründet ſich ſeine Lehre von der Entſtehung der Seele auf einen Beweis, der mit ſeiner Meynung ſtreitet. Er ſagt nämlich, daß die Seele erſt entſtehe, wenn das Kind geboren, und die Lebensgeiſter durch die Abkühlung, ſo wie das Eiſen durch die Härtung verändert

åndert worden. Daß die Seele entſtanden, und zwar ſpåter als der Kôrper entſtanden ſey, beweißt er vornehmlich damit, daß die Kinder den Eltern an Gemůthsart und Sitten gleich werden. Hier fållt der Widerſpruch ſogleich in die Augen. Denn die Seele, die erſt nach der Geburt hervorgebracht wird, kann doch unmôglich vor der Geburt Sitten und Neigungen bekommen, oder es wůrde folgen, daß die Seele, ehe ſie entſteht, einer andern Seele åhnlich iſt, das heißt, ſie můßte der Aehnlichkeit nach exiſtiren, und weil ſie noch nicht entſtanden iſt, auch nicht exiſtiren. Sagt Jemand, daß der Grund der Aehnlichkeit in der Miſchung der Kôrper liege, und die entſtandenen Seelen nur verändert werden, ſo vernichtet er den Beweis von der Entſtehung der Seele. Denn ſo folgt, daß die Seele, wenn ſie auch nicht entſtanden oder erzeugt iſt, ſobald ſie in einen Kôrper kômmt, durch die Miſchung der Aehnlichkeit verändert wird.

Von der Luft behauptet Chryſipp bald, daß ſie leicht und emporſteigend, bald, daß ſie weder ſchwer noch leicht ſey. So ſagt er im zweyten Buche, von der Bewegung: „Das Feuer, das „keine Schwere hat, ſteigt empor, und eben ſo „wie dieſes auch die Luft, indem das Waſſer „mehr der Erde, die Luft aber mehr dem Feuer „zugetheilt iſt.“ In den Lehrſåtzen der Phyſik aber neigt er ſich zu der andern Meynung, daß

die Luft an ſich weder Schwere noch Leichtigkeit habe. Er nimmt an, die Luft ſey von Natur finſter, und dieß braucht er zum Beweis, daß ſie das Prinzip der Kälte ſey. Denn die Finſterniß derſelben ſtehe der Hellung, die Kälte aber der Wärme des Feuers entgegen. Dieſe Meynung trägt er im erſten Buche der phyſikaliſchen Fragen vor; aber nun ſagt er wieder in der Abhandlung von den Realitäten: „Die Realitäten 71) „ſind nichts anders als Lüfte. Denn von dieſen „werden die Körper zuſammengehalten, und die „zuſammenhaltende Luft iſt Urſache, daß jeder, durch eine Realität (Kraft) zuſammenge„haltene Körper ſeine Qualität hat, die man beym „Eiſen Härte, beym Stein Dichtheit, und beym „Silber Weiße nennt" — eine Behauptung, die viel ungereimtes und widerſprechendes enthält. Denn wenn die Luft ſo bleibt, wie ſie von Natur iſt, wie kann das Schwarze in dem, was nicht weiß iſt, zur Weiße, das Weiche in dem, was nicht hart iſt, zur Härte, und das Lockere in dem, was nicht dicht iſt, zur Dichtheit werden? Wird ſie aber durch die Vermiſchung mit dieſen Körpern verändert und ihnen ähnlich gemacht, wie iſt ſie dann noch eine Realität, eine Kraft, oder eine

71) Oder, wenn man lieber will, **Kräfte**, im Griech. ἕξεις. H. **Tiedemann** drückt im 2ten Buche der ſpekulativen Philoſophie S. 449. ἕξις durch **zuſammenhaltende Kraft** aus.

eine Urſache derjenigen Dinge, von denen ſie überwältiget wird? Denn iſt die Veränderung von der Art, daß die Sache dadurch ihre eigenen Qualitäten verlieret, ſo iſt das eher ein Leiden, als ein Wirken, nicht ein Zuſammenhalten, ſondern eine Kraftloſigkeit. Gleichwohl behaupten ſie überall, daß die an ſich träge und unbewegliche Materie den Qualitäten unterliege, und daß die Qualitäten, welche ſie Hauche, zuweilen auch luftartige Spannungen 72) nennen, allen Theilen der Materie, an welchen ſie ſich befinden, Form und Bildung geben. Dieß können ſie nicht ſagen, weil ſie annehmen, daß die Luft von Natur ſo beſchaffen ſey, (wie ſie iſt). Denn iſt ſie eine Realität, Kraft und Spannung, ſo wird ſie alle Körper, die ſo nachgiebig und leicht zu verändern ſind, ſich ſelbſt ähnlich machen; wenn ſie aber durch die Vermiſchung mit jenen ganz andere Formen bekömmt, als ſie von Natur hat, ſo iſt ſie gewiſſermaßen nur Materie der Materie, nicht aber Urſache und Kraft.

Daß außerhalb der Welt ein endloſer leerer Raum iſt, und daß das Endloſe weder Anfang, noch Mittel, noch Ende hat, wird von Chryſippus an vielen Stellen geſagt. Dieß iſt der vornehmſte

72) Die griechiſchen Ausdrücke, deren ſich die Stoiker bedienen, ſind πνευματα, τονοι αεροειδεις. S. H. Tiedemanns Geiſt der ſpekulat. Philoſophie. Th. 2. S. 464.

Zur Widerlegung des Epikurs und anderer, die die Vorſehung läugnen, bedient ſich Chryſippus der Begriffe und Vorſtellungen, die wir uns von den Göttern als wohlthätigen und gegen die Menſchen gütigen Weſen machen. Die hieher gehörigen Stellen anzuführen, wäre unnöthig, da die Stoiker ſehr oft davon ſprechen. Indeß weiß man, daß nicht alle Völker die Götter für gütige Weſen erkennen. Man ſehe nur, was die Juden und Syrer 66) von den Göttern denken, und mit wie vielem Aberglauben die Werke der Dichter angefüllt ſind. Aber Niemand hat ſich noch einfallen laſſen, zu glauben, daß Gott ſterblich ſey, und einen Anfang habe. Um der übrigen nicht zu gedenken, ſo erklärt ſich Antipater von Tarſus in ſeinem Werke über die Götter hierüber alſo: „Zu mehrerer Deutlichkeit der ganzen „bisher abgehandelten Lehre wollen wir die Vorſtellung, die wir uns von Gott machen, kurz „zuſammenfaſſen. Unter Gott alſo denken wir „uns ein ſeliges, unvergängliches und gegen die „Menſchen wohlthätiges Weſen.“ Wenn er dann jeden

66) Dieß geht ohne Zweifel darauf, daß in den heiligen Büchern der Juden Gott oft als ein zorniges, ergrimmtes und die Vergehungen mit der äußerſten Strenge rächendes Weſen vorgeſtellt wird. Syrer und Juden wurden als benachbarte Völker, deren Sprache nicht viel unterſchieden war, von den Griechen und Römern gemeiniglich miteinander verwechſelt.

jeden dieſer Sätze beſonders erklärt, ſetzt er hin-
zu: „Und es glauben auch alle, daß die Götter
„unvergänglich ſind." Aber unter die Alle, von
denen Antipater ſagt, kann Chryſippus doch
nicht mitgehören, da er glaubt, daß außer dem
Jupiter keiner der Götter unſterblich ſey, ſondern
daß alle ohne Unterſchied entſtanden ſeyen, und
auch wieder vergehen werden. Dieſe Meynung
hat er, daß ich ſo ſage, überall angebracht; ich
will aber nur die einzige Stelle aus dem dritten
Buche über die Götter anführen, wo es heißt:
„Einige derſelben ſind erſchaffen und ſterblich,
„andere aber unerſchaffen. Dieß gleich anfangs
„zu beweiſen, iſt der Naturlehre gemäßer. Die
„Sonne, der Mond und die andern Götter, die
„ein ähnliches Verhältniß haben, ſind erſchaffen,
„Jupiter aber iſt ewig." Und weiter unten:
„Das nämliche muß auch von Entſtehung und
„Untergang geſagt werden, in Anſehung ſowohl
„der übrigen Götter, als des Jupiters. Denn
„jene ſind vergänglich, bey dieſem aber ſind die
„Theile unvergänglich." Damit will ich nun
etwas weniges von dem, was Antipater hierüber
ſagt, vergleichen. „Diejenigen, ſchreibt er, wel-
„che den Göttern die Wohlthätigkeit entziehen,
„treten zum Theil der Meynung dieſer Philoſo-
„phen bey; und aus eben dem Grunde auch die,
„welche glauben, daß die Götter an Entſtehung
„und Untergang Theil nehmen." Wenn es alſo
eben

eben ſo ungereimt iſt, die Götter für ſterblich zu halten, als zu glauben, daß ſie nicht gütig und wohlthätig gegen die Menſchen ſind, ſo iſt ja Chryſippus in einen ähnlichen Irrthum verfallen, als Epikurus, da der eine den Göttern die Wohlthätigkeit, der andere die Unſterblichkeit entziehet.

Im dritten Buche von den Göttern ſagt Chryſippus über den Umſtand, daß die andern Götter eine Nahrung haben, Folgendes: „Die „übrigen Götter bedienen ſich einer Nahrung, „und werden durch ſie eben ſo wie wir erhalten; „Jupiter aber und die Welt auf eine andere Art, „nämlich durch die andern Dinge, die verzehrt „und in Feuer verwandelt werden.“ 67) Hier behauptet er alſo, daß alle Götter eine Nahrung haben, die Welt und den Jupiter ausgenommen; hingegen im erſten Buche über die Vorſehung ſagt er, Jupiter wachſe immer, bis er alle Dinge in ſich ſelbſt verzehrt hat. „Denn da der „Tod eine Trennung der Seele vom Körper iſt, „die Seele der Welt aber ſich nie trennt, ſondern „immer fortwächſt, bis ſie alle Materie in ſich „ſelbſt verzehrt hat, ſo kann man auch nicht ſagen, daß die Welt ſterbe. Kann wohl Jemand „wider-

67) Bey dieſer verdorbenen Stelle bin ich in Ermangelung etwas beſſern der Reiſk. Conjectur gefolgt. Amyot überſetzt: par une autre maniere, qui ſont engendréz et conſuméz par le feu.

„widerſprechendere Dinge behaupten, als derje„nige, der ſagt, daß derſelbe Gott (ernähret und „auch nicht ernähret werde)?) 68) Und dieß braucht man nicht erſt durch eine Reihe von Schlüſſen zu folgern, denn er ſelbſt ſagt ganz deutlich in eben dieſem Buche: „Von der Welt „allein behauptet man, daß ſie ſich ſelbſt hinrei„chend ſey, weil ſie alles, was ſie braucht, in „ſich ſelbſt hat; auch wächſt und nährt ſie ſich „aus ſich ſelbſt, da die andern Theile ſich in ein„ander verwandeln.“ Er widerſpricht ſich alſo nicht nur deßwegen, weil er in jener Stelle behauptet, daß alle Götter, die Welt und den Jupiter ausgenommen, genähret werden, und in dieſer wieder ſagt, daß auch die Welt eine Nahrung habe; ſondern noch weit mehr, weil er annimmt, daß die Welt immer wachſe, indem ſie durch ſich ſelbſt genähret wird. Im Gegentheil ſollte man denken, daß dieſe allein nicht wachſe, weil ihre eigene Zerſtörung ihr zur Nahrung dient, daß hingegen die übrigen Götter, die von außen her genähret werden, Wachsthum und Zunahme haben, und die Welt eher in dieſe verzehret werde, da die Welt aus ſich ſelbſt, die Götter aber aus jener immer etwas nehmen und ſich davon nähren. Zweytens aber umfaßt der Begriff, den wir uns von

68) Die eingeſchloßnen Worte fehlen im Texte, und ich habe ſie nach Amyot hinzugeſetzt, weil ſie ſich leicht aus dem Zuſammenhange ergeben.

von Göttern machen, auch Glück, Seligkeit und innere Vollkommenheit. Daher preiſen ſie die Stelle Euripides:

Denn Gott bedarf gar nichts, iſt er wahrhaftig Gott.
Die Dichter ſind es nur, die ſolche ſchale Mährchen
Erzählen — 69)

Indeſſen ſagt Chryſippus am angeführten Orte, die Welt allein ſey ſich ſelbſt genug, weil ſie alles, was ſie braucht, in ſich ſelbſt hat. Was folgt aber aus dieſem Grundſatz, daß die Welt allein ſich ſelbſt genug iſt? Nichts anders, als daß weder die Sonne, noch der Mond, noch irgend ein anderer Gott ſich ſelbſt genug iſt. Sind ſie aber nicht ſich ſelbſt genug, ſo können ſie auch nicht glücklich und ſelig ſeyn.

Chryſippus glaubt, daß die Frucht in Mutterleibe von Natur wie eine Pflanze ernähret, nach der Geburt aber von der Luft abgekühlet und gehärtet, und ſo durch Veränderung der Lebensgeiſter zu einem Thiere oder lebendigen Geſchöpfe werde. Daher ſey auch die Seele wegen dieſer Abkühlung füglich Pſyche genannt wor-

69) Im wüthenden Herkules V. 1345. Aus der Vergleichung dieſer Stelle ergiebt ſich, daß in Plutarchs Texte für αυτων zu leſen iſt, αοιδων, mit vorhergehender Interpunktion.

worden. 70) Aber an einem andern Orte ſagt er wieder, die Seele ſey ein dünnerer und aus feinern Theilen beſtehender Hauch der Natur, und ſtreitet alſo mit ſich ſelbſt. Denn wie iſt es möglich, daß etwas Dünnes und Subtiles aus dem Dickern oder Gröbern durch Abkühlung und Verdichtung entſtehe? Und was noch mehr iſt, wie kann er bey der Meynung, daß ein beſeeltes Weſen durch Abkühlung entſtehe, die Sonne, einen feurigen Körper, der aus den in Feuer verwandelten Dünſten entſtanden iſt, noch für beſeelt halten? Denn er ſagt im dritten Buche über die Natur: „Mit den Verwandlungen des „Feuers verhält ſichs ſo: durch die Luft wird es „in Waſſer verwandelt, aus dieſem dünſtet, wenn „die Erde ſich geſetzt hat, Luft aus; wird dann „die Luft verdünnt, ſo bildet ſich ringsherum der „Aether. Die Sterne werden mit der Sonne „aus dem Meere angezündet.“ Was iſt nun aber der Anzündung mehr entgegen als die Abkühlung, was der Verdünnung mehr als die Verdichtung? Das eine macht aus Feuer und Luft Waſſer und Erde, das andere verwandelt wieder das Feuchte und Erdartige in Feuer und Luft. Demungeachtet macht er bald die Anzündung, bald die

70) Das griechiſche Wort ψυχη, die Seele, wird nämlich hergeleitet von ψυχειν, erfriſchen, abkühlen.

die Abkühlung zum Prinzip der Seele; ja er behauptet, daß, ſobald die Anzündung durchaus erfolgt iſt, das Thier ſogleich daſey und lebe; daß es aber, wenn es wieder verliſcht und ſich verdichtet, in Waſſer, Erde und in die körperliche Natur verwandelt werde. So ſagt er im erſten Buche über die Vorſehung: „Wenn die „Welt durchaus feurig iſt, dann iſt ſie auch gleich „ihre eigene Seele und Denkkraft; wenn ſie ſich „aber in Feuchtigkeit und in die darinn zurückgelaſſene Seele verwandelt, ſo verwandelt ſie „ſich gewiſſermaßen in Seele und Körper, ſo „daß ſie aus dieſen beyden beſteht, und nun bekömmt ſie ein anderes Verhältniß.“ Hier ſagt er doch deutlich genug, daß durch die Anzündung ſelbſt die unbeſeelten Theile der Welt ſich in Seele verwandeln, durch die Verlöſchung hingegen die Seele wieder nachlaſſe und feucht werde, indem ſie zur körperlichen Natur zurückkehrt. Er handelt alſo ſehr ungereimt, da er durch die Abkühlung bald aus unempfindlichen Dingen beſeelte macht, bald den größten Theil der Weltſeele in etwas unempfindliches und unbeſeeltes verwandelt. Ueberdieß gründet ſich ſeine Lehre von der Entſtehung der Seele auf einen Beweis, der mit ſeiner Meynung ſtreitet. Er ſagt nämlich, daß die Seele erſt entſtehe, wenn das Kind geboren, und die Lebensgeiſter durch die Abkühlung, ſo wie das Eiſen durch die Härtung verändert

ändert worden. Daß die Seele entſtanden, und zwar ſpäter als der Körper entſtanden ſey, beweißt er vornehmlich damit, daß die Kinder den Eltern an Gemüthsart und Sitten gleich werden. Hier fällt der Widerſpruch ſogleich in die Augen. Denn die Seele, die erſt nach der Geburt hervorgebracht wird, kann doch unmöglich vor der Geburt Sitten und Neigungen bekommen, oder es würde folgen, daß die Seele, ehe ſie entſteht, einer andern Seele ähnlich iſt, das heißt, ſie müßte der Aehnlichkeit nach exiſtiren, und weil ſie noch nicht entſtanden iſt, auch nicht exiſtiren. Sagt Jemand, daß der Grund der Aehnlichkeit in der Miſchung der Körper liege, und die entſtandenen Seelen nur verändert werden, ſo vernichtet er den Beweis von der Entſtehung der Seele. Denn ſo folgt, daß die Seele, wenn ſie auch nicht entſtanden oder erzeugt iſt, ſobald ſie in einen Körper kömmt, durch die Miſchung der Aehnlichkeit verändert wird.

Von der Luft behauptet Chryſipp bald, daß ſie leicht und emporſteigend, bald, daß ſie weder ſchwer noch leicht ſey. So ſagt er im zweyten Buche, von der Bewegung: „Das Feuer, das „keine Schwere hat, ſteigt empor, und eben ſo „wie dieſes auch die Luft, indem das Waſſer „mehr der Erde, die Luft aber mehr dem Feuer „zugetheilt iſt.“ In den Lehrſätzen der Phyſik aber neigt er ſich zu der andern Meynung, daß

die Luft an ſich weder Schwere noch Leichtigkeit habe. Er nimmt an, die Luft ſey von Natur finſter, und dieß braucht er zum Beweis, daß ſie das Prinzip der Kälte ſey. Denn die Finſterniß derſelben ſtehe der Hellung, die Kälte aber der Wärme des Feuers entgegen. Dieſe Meynung trägt er im erſten Buche der phyſikaliſchen Fragen vor; aber nun ſagt er wieder in der Abhandlung von den Realitäten: „Die Realitäten 71)
„ſind nichts anders als Lüfte. Denn von dieſen
„werden die Körper zuſammengehalten, und die
„zuſammenhaltende Luft iſt Urſache, daß je-
„der, durch eine Realität (Kraft) zuſammenge-
„haltene Körper ſeine Qualität hat, die man beym
„Eiſen Härte, beym Stein Dichtheit, und beym
„Silber Weiße nennt" — eine Behauptung, die viel ungereimtes und widerſprechendes enthält. Denn wenn die Luft ſo bleibt, wie ſie von Natur iſt, wie kann das Schwarze in dem, was nicht weiß iſt, zur Weiße, das Weiche in dem, was nicht hart iſt, zur Härte, und das Lockere in dem, was nicht dicht iſt, zur Dichtheit werden? Wird ſie aber durch die Vermiſchung mit dieſen Körpern verändert und ihnen ähnlich gemacht, wie iſt ſie dann noch eine Realität, eine Kraft, oder eine

71) Oder, wenn man lieber will, Kräfte, im Griech. ἕξεις. H. Tiedemann drückt im 2ten Buche der ſpekulativen Philoſophie S. 419. ἕξις durch zuſammenhaltende Kraft aus.

eine Urſache derjenigen Dinge, von denen ſie überwältiget wird? Denn iſt die Veränderung von der Art, daß die Sache dadurch ihre eigenen Qualitäten verlieret, ſo iſt das eher ein Leiden, als ein Wirken, nicht ein Zuſammenhalten, ſondern eine Kraftloſigkeit. Gleichwohl behaupten ſie überall, daß die an ſich träge und unbewegliche Materie den Qualitäten unterliege, und daß die Qualitäten, welche ſie Hauche, zuweilen auch luftartige Spannungen 72) nennen, allen Theilen der Materie, an welchen ſie ſich befinden, Form und Bildung geben. Dieß können ſie nicht ſagen, weil ſie annehmen, daß die Luft von Natur ſo beſchaffen ſey, (wie ſie iſt). Denn iſt ſie eine Realität, Kraft und Spannung, ſo wird ſie alle Körper, die ſo nachgiebig und leicht zu verändern ſind, ſich ſelbſt ähnlich machen; wenn ſie aber durch die Vermiſchung mit jenen ganz andere Formen bekömmt, als ſie von Natur hat, ſo iſt ſie gewiſſermaßen nur Materie der Materie, nicht aber Urſache und Kraft.

Daß außerhalb der Welt ein endloſer leerer Raum iſt, und daß das Endloſe weder Anfang, noch Mittel, noch Ende hat, wird von Chryſippus an vielen Stellen geſagt. Dieß iſt der vornehmſte

72) Die griechiſchen Ausdrücke, deren ſich die Stoiker bedienen, ſind πνευματα, τονοι αερωδεις. S. H. Tiedemanns Geiſt der ſpekulat. Philoſophie. Th. 2. S. 464.

nehmſte Grund, womit die Stoiker Epikurs Mey=
nung, daß die Atomen ſich von ſelbſt abwärts be=
wegen, zu widerlegen ſuchen, weil nämlich in dem
Endloſen kein Unterſchied iſt, wobey etwas oben
oder unten gedacht werden kann. Allein im vier=
ten Buche über die möglichen Dinge nimmt er ei=
nen mittlern Ort und einen mittlern Platz an,
und ſagt, daß die Welt dahin geſtellt ſey. Die
Stelle ſelbſt lautet alſo: „Deßwegen läßt ſich
„auch von der Welt ſagen, daß ſie des Unter=
„gangs fähig ſey; und obwohl dieß ſchwer zu
„beweiſen ſeyn möchte, ſo glaube ich doch mehr,
„daß die Sache ſich ſo verhalte. Denn daß ſie
„unvergänglich zu ſeyn ſcheint, dazu trägt der
„Platz, den ſie eingenommen hat, nicht wenig
„bey, weil ſie nämlich in der Mitte ſteht. Denn
„wollte man ſich dieſelbe an einen andern Platz
„hindenken, ſo müßte ſie ſchlechterdings dem Un=
„tergange unterworfen ſeyn.“ Und etwas weiter
unten: „Solchergeſtalt hat die Subſtanz durch
„einen glücklichen Zufall auf ewig den mitt=
„lern Platz eingenommen, indem ſie gleich an=
„fangs von der Beſchaffenheit geweſen, daß ſie
„theils auf andere Art, theils durch den glück=
„lichen Zufall den Untergang nicht zuließ, und
„in dieſer Rückſicht ewig war.“ In dieſen Wor=
ten liegt einmal ein ſichtbarer und gleich in die
Augen ſpringender Widerſpruch, da er in dem
endloſen Raume einen mittlern Ort und einen
mittlern

mittlern Platz annimmt; dann auch noch ein anderer, der zwar verſteckter, aber noch ungereimter iſt als jener. Da er nämlich glaubt, die Welt könne nicht unvergänglich bleiben, wenn ſie an einen andern Theil des leeren Raums zu ſtehen gekommen wäre, ſo befürchtet er offenbar, daß, weil die Theile der Subſtanz ſich nach dem mittlern Platz hinwenden, daraus eine Zerſtörung und Auflöſung der Welt erfolgen möchte. Aber dieſe Furcht würde er nicht hegen, wenn er nicht glaubte, daß die Körper ihrer Natur nach, ſich von allen Seiten nach dem Mittel, nicht der Subſtanz, ſondern des die Subſtanz umgebenden Raums hinneigen, wovon er doch mehr als einmal geſagt hat, daß es unmöglich und der Natur zuwider ſey; denn in dem leeren Raum finde kein Unterſchied ſtatt, der die Körper mehr nach dieſer oder jener Seite hinzöge, und blos die Einrichtung der Welt ſey Urſache an der Bewegung nach ihrem Mittelpunkt, daß die Körper ſich von allen Seiten nach demſelben hinneigen. Es mag hier genug ſeyn, die Stelle aus dem zweyten Buche über die Bewegung anzuführen. Nachdem er daſelbſt geſagt hat, die Welt ſey ein vollkommener Körper, die Theile der Welt aber nicht vollkommen, weil ſie ſich auf eine gewiſſe Art zum Ganzen verhalten, und nicht für ſich ſelbſt beſtehen; nachdem er ferner von der Bewegung derſelben gelehrt hat, daß ſie von der Natur ſo eingerichtet ſey, ſich in allen

Theilen zu ihrer Fortdauer und Erhaltung, nicht zu ihrer Zerſtörung und Zertrümmerung zu bewegen, ſo fährt er dann alſo fort: „Da nun „auf ſolche Art das Ganze ſich nach demſelben „Punkte hinneigt und bewegt, und auch die „Theile, der Natur des Körpers zu Folge, „eben dieſe Bewegung haben, ſo iſt es wahr„ſcheinlich, daß dieſe erſte natürliche Bewegung „nach dem Mittelpunkte der Welt allen Körpern „zukommt, und zwar der Welt, in ſo fern ſie ſich „nach ihrem eigenen Mittelpunkt bewegt, den „Theilen aber, in ſo fern ſie Theile ſind.“ Ey, lieber Mann, möchte hier Jemand ihm zurufen, wie haſt du in aller Welt deine eigenen Lehren ſo ſehr vergeſſen können, daß du nun behaupteſt, die Welt wäre auflößbar und dem Untergange unterworfen, wenn ſie nicht durch Zufall den mittlern Platz eingenommen hätte? Da ſie nicht nur ſelbſt von Natur ſich nach ihrem Mittelpunkt hinneigt, ſondern auch die Theile ſich von allen Seiten eben dahin wenden, ſo wird ſie ſich gewiß, wohin ſie auch im leeren Raume geſtellt werden mag, ſo zuſammenhalten und umfaſſen, daß ſie immer unvergänglich und unzertrümmert bleibt. Denn Dinge, die zertrümmert und zerſtreuet werden, leiden dieß durch eine Abſonderung und Auflöſung der Theile, deren jeder ſich aus einem ihm nicht natürlichen Platze nach dem ihm angemeſſenen hinzieht. Du aber glaubſt,

daß,

daß, wenn die Welt im leeren Raum an einen andern Platz geſtellt würde, dieß den gänzlichen Untergang derſelben nach ſich ziehen müßte; du ſchreibſt deswegen einen mittlern Platz dem Endloſen zu, das doch ſeiner Natur nach dergleichen nicht haben kann, und vergiſſeſt darüber jene Spannungen, Zuſammenhaltungen und Neigungen, als wenn ſie für die Erhaltung der Welt gar nichts leiſteten, ja du hältſt die Einnehmung des Platzes für die einzige Urſache der Fortdauer; und gleichwohl knüpfſt du dieſes unmittelbar an das Vorhergeſagte, nicht anders, als wenn dir viel daran gelegen wäre, dich ſelbſt zu widerlegen. Auf welche Weiſe jeder Theil ſich bewegt, wenn er mit dem Uebrigen verbunden iſt, eben ſo muß er ſich auch aller Wahrſcheinlichkeit nach für ſich ſelbſt bewegen, wenn wir auch, zum Beyſpiel, uns ihn in einem leeren Theile dieſer Welt denken wollten. Denn wie er ſich, von allen Seiten zuſammengehalten, nach dem Mittelpunkt bewegte, ſo bleibt er in dieſer Bewegung, geſetzt auch, zum Beyſpiel, daß um ihn herum plötzlich ein leerer Raum entſtünde. Demnach verliert auch nicht einmal irgend ein Theil, der von einem leeren Raum umgeben iſt, ſeine nach dem Mittelpunkt der Welt führende Neigung; und die Welt ſelbſt ſollte, wenn nicht der Zufall ihr gerade den mittlern Platz verſchafft hätte, ihre zuſammenhaltende Kraft verlieren, weil ſich dann

die Theile ihrer Subſtanz nach ganz verſchiedenen Seiten bewegen würden? So ſehr ſteht dieſe Behauptung mit der Naturlehre in Widerſpruch; aber es iſt auch der Vorſehung Gottes ganz zuwider, daß er ihr gerade die unbedeutendſten Urſachen zueignet, und dagegen die wichtigſten und vornehmſten entzieht. Denn kann wohl etwas bey der Fortdauer der Welt von größerer Wichtigkeit seyn, als dieſes, daß die in ihren Theilen vereinigte Subſtanz ſich in ſich ſelbſt zuſammenhält? Aber eben dieß iſt nach Chryſippus eine Wirkung des ungefähren Zufalls. Denn wenn die Einnahme des Platzes Urſache der Unvergänglichkeit, dieſe Einnahme aber durch einen glücklichen Zufall erfolgt iſt, ſo ergiebt ſich von ſelbſt, daß die Erhaltung des Univerſums ein Werk des Zufalls, nicht aber des Verhängniſſes und der Vorſehung iſt.

Und ſollte nicht auch die Lehre von den möglichen Dingen mit der Lehre vom Verhängniſſe oder Fatum in Widerſpruch ſtehen? Denn wenn, nach Diodorus, 73) nicht dasjenige etwas mögliches iſt, was wirklich iſt oder ſeyn wird, ſondern alles das, was fähig iſt, daß es ſeyn kann, und wenn es auch niemals ſeyn ſollte, möglich heißt, und alſo viele Dinge möglich ſeyn

73) Er war ein Dialektiker, aus Jaſus in Karien, mit dem Beynamen Kronus, und lebte unter Ptolemäus Soter. S. Diogen. Laert. B. 2. K. 11.

ſeyn müſſen, die nicht von dem unbeſiegten, unabänderlichen und alles überwältigenden Fatum abhängen, ſo wird entweder die Macht des Fatums ganz vernichtet, oder iſt dieß ſo beſchaffen, wie Chryſipp behauptet, ſo muß das, was fähig iſt zu ſeyn, gar oft ins Unmögliche fallen. Alles Wahre wird nothwendig ſeyn, da es in der allerſtärkſten Nothwendigkeit begriffen iſt, alles Falſche hingegen unmöglich, weil die größte Urſache ihm entgegen ſteht, daß es nicht wahr werden kann. Denn wie wäre es zum Beyſpiel möglich, daß einer, dem es beſtimmt iſt, auf dem Meere zu ſterben, auf dem Lande ſtürbe? Oder wie kann der, welcher in Megara lebt, nach Athen kommen, wenn er vom Verhängniſſe daran verhindert wird?

Eben ſo ſehr iſt auch das, was von den Vorſtellungen 74) mit vieler Dreiſtigkeit behauptet wird, der Lehre vom Verhängniß entgegen. Um nämlich zu beweiſen, daß die Vorſtellung nicht eine an ſich vollkommene Urſache des Beyfalls ſey, ſagt Chryſippus, daß die Weiſen, die falſche Vorſtellungen erwecken, Schaden ſtiften würden, wenn die Vorſtellungen für ſich allein den Beyfall bewirkten. Denn die Weiſen bedienen ſich

74) Im Griechiſchen Φαντασιαι. Was die Stoiker darunter verſtanden haben, lehrt H. Tiedemann Geiſt der ſpekulat. Philoſophie Th. 2. S. 497.

oft gegen die Thoren einer Unwahrheit, und erregen damit eine wahrſcheinliche Vorſtellung, die deßwegen noch eine Urſache des Beyfalls iſt, weil ſie ſonſt auch Urſache des falſchen Wahns und des Irrthums ſeyn würde. Was hier von den Weiſen behauptet wird, läßt ſich leicht auf das Verhängniß anwenden. Der Beyfall, kann man ſagen, rührt nicht vom Verhängniß her, weil ſonſt auch durch das Verhängniß falſcher Beyfall, Wahn und Betrug entſtehen, und daraus für die Menſchen Schaden und Unheil erwachſen muß. Auf ſolche Art wird jener Grund, der den Weiſen von jeder Anrichtung eines Schadens frey ſpricht, zugleich auch beweiſen, daß das Verhängniß nicht an allem Urſache iſt. Denn wenn die Menſchen nicht durch das Verhängniß wähnen Schaden zu leiden, ſo folgt, daß daſſelbe auch auf ihre guten Handlungen, auf ihre Einſichten, auf ihre richtigen Meynungen und auf ihre Vortheile keinen Einfluß hat; mithin muß auch der Grundſatz, das Verhängniß iſt an allem Urſache, über den Haufen fallen.

Wollte Jemand hier einwenden, Chryſippus habe das Verhängniß nicht zu einer vollſtändigen, ſondern bloß zu einer vorangehenden oder Hülfsurſache dieſer Dinge 75) gemacht, ſo beweißt

75) S. H. Tiedemanns Geiſt der ſpekulat. Philoſophie Th. 2. S. 486.

weiſt derſelbe aufs neue, daß Chryſippus ſich ſelbſt widerſpricht. Denn er lobt den Homer hin und wieder außerordentlich, weil er vom Jupiter ſagt:

Duldet denn, was auch immer des Unheils
jedem er ſendet,
Oder des Glücks — 76)

Deßgleichen die Stelle des Euripides:

Ach Zeus! was können wir, wir armen Men-
ſchen denken?
Wir hängen ganz von dir und deinem Willen
ab,
Und wir vollbringen nur, was du beſchloſſen
haſt. 77)

Er ſelbſt ſagt auch vieles, das hiermit überein-ſtimmt, und behauptet endlich, nichts, auch nicht das geringſte ſtehe ſtill oder bewege ſich anders als nach Jupiters Grunde, der mit dem Verhängniß einerley ſey. Nun iſt aber die vorangehende oder Hülfsurſache ſchwächer als die vollſtändige, und kann nichts ausrichten, wenn ſie von andern, die ihr in den Weg kommen, beſiegt wird; das Verhängniß hingegen erklärt er für

76) Im 15ten B. der Iliade V. 109. die Worte: Oder des Glücks, η αγαθον, ſtehen nicht im Homer, und ſcheinen ein Zuſatz von Chryſippus zu ſeyn.

77) In der Tragödie, die Flehenden. V. 734. ff.

für eine unbeſiegte, unabänderliche, nicht zu hindernde Urſache, und nennt es in ſo fern Atropos, 78) Adraſteia, 79) Nothwendigkeit und Pepromene, 80) weil es alle Dinge zu Ende bringt. Sollen wir nun ſagen, daß weder der Beyfall, noch die Tugenden, noch die Laſter, noch die guten Werke, noch die Vergehungen in unſerer Gewalt ſtehen; oder ſollen wir annehmen, daß das Fatum mangelhaft, das Verhängniß unausführbar, und die Bewegungen oder die Hinderungen Jupiters unvollendet ſind? Denn das eine folgt, wenn man das Verhängniß zu einer vollſtändigen, das andere, wenn man es nur zu einer vorangehenden Hülfsurſache macht. Als vollſtändige Urſache hebt es unſern freyen Willen auf, aber als vorangehende Urſache verliert es die Eigenſchaft, alles ohne Hinderniß zur Wirklichkeit zu bringen. Chryſippus hat nicht ein- oder zweymal, ſondern überall, oder vielmehr in allen ſeinen Büchern über die Phyſik

78) D. h. Unveränderlich und Unerbittlich, dieß iſt ſonſt auch der Name einer der drey Parzen.

79) Gegen die man nichts ausrichten, der man nicht entfliehen kann.

80) πεπρωμενη kömmt nämlich her von περατοω, zu Ende bringen.

Phyſik behauptet, daß den Naturen und Bewegungen der einzelnen Theile viele Hinderniſſe in den Weg kommen, der des Univerſums aber keins. Wie kann nun in aller Welt die Bewegung des Univerſums, die ſich auf die Bewegungen der einzelnen Theile erſtreckt, ſelbſt noch ungehindert und unbeſchränkt ſeyn, wenn dieſe gehindert und aufgehalten werden? Denn die Natur des Menſchen iſt nicht unbeſchränkt, wenn es die des Fuſſes oder der Hand nicht auch iſt, und die Bewegung eines Schiffes kann nicht ungehindert ſeyn, wenn ſich beym Segel oder bey den Rudern Hinderniſſe finden.

Aber dieß alles bey Seite geſetzt, wie können nur die Vorſtellungen, wenn ſie nicht vom Verhängniß abhangen, Urſache des Beyfalls werden? 81) Und wenn der Beyfall deßwegen vom Verhängniß herrühren ſoll, weil, nach ſeiner Angabe, die Vorſtellungen zum Beyfall führen, muß da nicht das Verhängniß mit ſich ſelbſt ſtreiten, indem es oft in den wichtigſten Dingen ganz verſchiedene Vorſtellungen erweckt, welche die Seele gerade zu dem Entgegengeſetzten hinreißt? So ſagen die Stoiker ſelbſt, daß der in Irrthum geräth, der der einen Vorſtellung anhängt, und ſeinen Beyfall nicht zurück-

81) So ergänzt dieſe verdorbene Stelle Amyot. Indeß ſcheint noch etwas mehr zu fehlen, weil der Sinn noch nicht ganz deutlich und zuſammenhängend iſt.

rückhält; denn folgt er dunkeln und unſichern Vorſtellungen, ſo übereilt er ſich; folgt er falſchen, ſo wird er getäuſcht, und folgt er den nicht gemein begreiflichen, ſo ſteht er in Wahn. Indeß ſind hier nur drey Fälle möglich, entweder iſt nicht jede Vorſtellung ein Werk des Verhängniſſes, oder jede Beypflichtung und Aufnahme einer Vorſtellung iſt untadelhaft, oder das Verhängniß ſelbſt iſt nicht außer Schuld. Denn ich weiß nicht, wie es außer Schuld ſeyn kann, wenn es ſolche Vorſtellungen veranlaßt, welchen ohne Widerſtand und willig zu folgen, man Tadel verdient.

Bey alle dem hat ſowohl Chryſippus ſelbſt als Antipater in den Streitigkeiten mit den Akademikern alles angewendet, um zu beweiſen, daß man ohne vorhergehenden Beyfall weder handle noch ſich entſchließe, und daß diejenigen nichts als Träume und grundloſe Meynungen vorbringen, welche behaupten, daß wir, wenn in uns eine eigene Vorſtellung entſtanden iſt, uns ſogleich entſchließen, ohne eben derſelben zu folgen oder Beyfall zu geben. Aber an einem andern Orte ſagt Chryſippus, daß Gott ſowohl als der Weiſe falſche Vorſtellungen erwecken, nicht weil ſie verlangen, daß wir dieſen folgen und Beyfall geben, ſondern daß wir nur handeln und nach dem, was uns vorkömmt, uns entſchließen ſollen; wir Menſchen aber wären als Thoren ſchwach genug, ſolchen Vorſtellungen ſogleich Beyfall zu

geben.

geben. Jedermann wird leicht einſehen, welche Verwirrung, welcher Widerſpruch in dieſer Behauptung liegt. Denn wer von Menſchen verlangt, daß ſie den ihnen beygebrachten Vorſtellungen nicht Beyfall geben, ſondern nur handeln ſollen, es mag nun ein Gott oder ein Weiſer ſeyn, der weiß doch, daß ſchon die Vorſtellung zum Handeln hinreichend, der Beyfall aber überflüſſig iſt. Wenn er alſo weiß, daß die Vorſtellung auch ohne Beyfall den Entſchluß zum Handeln bewirkt, und dennoch falſche, verführeriſche Vorſtellungen erweckt, ſo iſt er vorſetzlich daran ſchuld, daß wir fehlen und ſündigen, indem wir unbegreiflichen Dingen Beyfall geben.

Daß die Stoiker größere Ungereimtheiten behaupten als die Dichter.

Ein Auszug.

Dem Pindarus iſt es ſehr verdacht worden, daß er die ſo unwahrſcheinliche Fabel vom Käneus 1) erdichtet hat, er ſey mit keinem Eiſen zu verwunden, und ſein Körper durchaus unverletzlich geweſen, endlich ſey er auch ohne Wunde unter die Erde gegangen, indem er mit ſtarrem Fuße die Erde ſpaltete. Hingegen der Lapithe der Stoiker, 2) der von ihnen aus lauter Apathie, wie aus einer diamantenen Maſſe zuſammengeſchmiedet worden, iſt zwar nicht vor Verwundung, Krank-

1) Käneus, Elatus Sohn, aus Magneſia in Theſſalien, nahm an dem Argonautenzuge mit Theil, und erhielt vom Neptun die Gabe, daß er mit keinem Eiſen verwundet werden konnte. Er ſtritt mit den Lapithen gegen die Kentauren, und wurde von dieſen unter einem Haufen von Baumſtämmen lebendig begraben. S. Paläphatus Fab. 11. Hygin. Fab. 14. Ovids Metamorph. B. 12. V. 490. ff.

2) Das heißt hier, der Weiſe, ſo wie die Stoiker ſich ihn denken, in Beziehung auf den vorher erwähnten Lapithen Käneus.

Krankheit und Schmerz geſichert, aber er bleibt immer ohne Furcht, harmlos, unbeſiegt und frey von allem Zwange, und wenn er auch verwundet, gepeinigt und gefoltert wird, ſelbſt bey der Zerſtöhrung ſeines Vaterlandes und andern ähnlichen Unfällen. Der Känrus des **Pindarus** kann doch nur durch Waffen nicht verwundet werden; aber der ſtoiſche Weiſe verliert auch im Kerker ſeine Freyheit nicht; man ſtürze ihn von Felſen herab, er leidet keine Gewalt; man ſpanne ihn auf die Folter, er empfindet keine Quaal; man ſetze ihn auf einen Scheiterhaufen, er bleibt unverletzt; fällt er auch beym Ringen, ſo iſt er doch noch unbeſiegt; man ſchließe ihn mit Mauern ein, ihm gilt keine Belagerung; wird er von den Feinden verkauft, ſo iſt er deßhalb noch kein Gefangener. Er gleicht völlig jenen Schiffen, die mit den Inſchriften, **glückliche Fahrt, rettende Vorſehung, gute Hülfe**, verſehen ſind, und nichts deſtoweniger von Stürmen zertrümmert und in Abgrund verſenkt werden.

Beym **Euripides** wird **Jolaus** 3) auf ſein Gebet plötzlich aus einem kraftloſen, abgeleb-
ten

3) In Euripides Herakliden, V. 849. ff. Jolaus war der Sohn des Iphikles, eines Bruders des Herkules, und des letztern beſtändiger Begleiter, deſſen Kinder er auch gegen die Verfolgungen des Euryſtheus beſchützte. Pindarus Pyth. H. 9. V. 137. ſagt, Jolaus ſey auf einen

ten Greiſe in einen ſtarken, zum Kampfe rüſtigen Jüngling verwandelt. Der ſtoiſche Weiſe war geſtern noch der verhaßteſte und nichtswürdigſte Menſch, heute aber iſt er auf einmal die leibhafte Tugend, und aus einem runzlichten, bleichfarbigen Greiſe, wie Aeſchylus ſagt,

Geplagt vom Lendenweh, von Schmerzen zerriſſen,

ſchön, wohlgeſtaltet und den Göttern gleich geworden.

Minerva benahm dem Ulyſſes Runzeln, Glatze und Häßlichkeit, damit er als ein ſchöner Mann erſcheinen ſollte. 4) Aber der ſtoiſche Weiſe, wenn auch gleich das Alter nicht von ſeinem Körper weicht, ſondern Ungemach auf Ungemach häuft, und er alſo, wenn ſichs eben ſo trifft, buckelig, einäugig und zahnlos bleibt, iſt dennoch weder häßlich, noch ungeſtaltet, noch von üblem Anſehen. Die Liebe der Stoiker gleicht den Käfern, die, wie man ſagt, wohlriechende Salben fliehen und lieber ſtinkende Gegenſtände aufſuchen; ſie geht mit den häßlichſten und ungeſtalteſten Leuten ſo lange um, bis ſie durch die Weisheit ſchön und reizend gemacht worden, dann wendet ſie ſich von ihnen weg.

Wer

Tag aus der Unterwelt zurückgekehrt, um den Euryſtheus im Streite zu erlegen.

4) Im 16ten B. der Odyſſee, V. 172. ff. und B. 23. V. 156. ff.

Wer des Morgens vielleicht noch der ärgſte Böſewicht war, kann, nach der Lehre der Stoiker, am Abend der tugendhafteſte Menſch ſeyn. Ja, wer als Blödſinniger, als Unwiſſender, als Ungerechter, als Schwelger, und wohl gar als Sklave, als Armer und Bettler ſchlafen gegangen, ſteht den andern Morgen als König, als Reicher, als Günſtling des Glücks, als ein keuſcher, gerechter, geſetzter und von allem Wahn befreyter Menſch wieder auf. An einem noch jungen und zarten Körper kömmt kein Bart, kein anderes Merkmal der Mannbarkeit zum Vorſchein; aber jener empfängt in einer ſchwachen, zarten, unmännlichen und flatterhaften Seele einen vollkommenen Verſtand, eine hohe Einſicht, eine gottähnliche Geſinnung, eine gründliche Wiſſenſchaft, eine unwandelbare Fertigkeit; nicht weil vorher die Bösartigkeit bey ihm allmählig nachgelaſſen hat, nein er iſt, um es kurz zu ſagen, plötzlich und auf einmal aus dem ſchlimmſten Thiere ein Halbgott, ein Genius oder wohl gar ein Gott geworden. Denn wer die Tugend aus der Stoa 5) empfangen hat, kann ſagen:

Ja wünſche, was du willſt, es ſoll dir
alles werden — 6)

5) Oder, aus der Halle, d. h. aus der Schule der Stoiker.

6) Ein Vers aus dem Menander; er kömmt auch in einer längeren, von Stobäus Tit. 89. S. 501 an-

Sie bringt ihm Reichthum, ſie verſchafft ihm die Königswürde, ſie verleyht Glück, ja ſie macht diejenigen, die nicht eine einzige Drachme im Hauſe haben, zu glückſeligen, nichtsbedürfenden, ſich ſelbſt genugſamen Menſchen.

Die Dichter bleiben doch wenigſtens bey ihren Fabeln der Vernunft getreu. Sie laſſen zum Beyſpiel den Herkules nie an dem Nothwendigen Mangel leiden, ſie verſchaffen ihm eine Quelle, aus welcher ihm und ſeinen Gefährten alles, was ſie brauchen, in reichlichem Maaße zufließt. 7) Wer hingegen das ſtoiſche Horn der Amalthea bekommen hat, der iſt zwar reich geworden, aber er ſammelt ſeinen Unterhalt bey andern ein; er iſt ein König, aber er löſt Syllogismen um Lohn auf; er beſitzt alles allein, aber er bezahlt Hausmiethe und kauft Mehl oft von geborgtem oder den Armen abgebetteltem Gelde. Der König von Ithaka

angeführten Stelle vor, wo geleſen wird ειξαι, ε βουλει.

7) Aus dem Folgenden ergiebt ſich, daß hier das berühmte Horn der Amalthea gemeynt iſt, welches die beſondere Eigenſchaft hatte, daß man alles im Ueberfluß daraus erhalten konnte, was man zu eſſen und zu trinken wünſchte. Herkules bekam es von Achelous, den er im Streite überwunden hatte. S. Apollodorus B. 2. K. 7. Diodor B. 4. K. 35. und B. 3. K. 67., wo eine andere Erklärung vorkömmt.

Ithaka bettelt, um nicht erkannt zu werden, und macht ſich ſoviel möglich

Einem bekümmerten Bettler von Anſehen gleich — 8)

Aber der König aus der Stoa ſchreyt mit lauter Stimme: Ich allein bin König, ich allein bin reich! Und doch hört man ihn oft vor fremden Thüren rufen:

Gieb einen Mantel mir! Hipponax ſpricht dich an, 9)
Mich frieret ſehr, ach! ſieh, wie ich vor Kälte zittre!

8) Im 16ten Buche der Odyſſee, V. 273.

9) Hipponax, ein griechiſcher Dichter aus Epheſus, lebte um die Zeit des Königs Kyrus, und war wegen ſeiner Häßlichkeit und anzüglicher Satyre berühmt. Seine außerordentliche Magerkeit ſoll zu dieſem Weidſpruch der Bettler Anlaß gegeben haben. S. Th. 4. S. 537.

für eine unbeſiegte, unabänderliche, nicht zu hin- dernde Urſache, und nennt es in ſo fern Atro- pos, 78) Adraſteia, 79) Nothwendigkeit und Pepromene, 80) weil es alle Dinge zu Ende bringt. Sollen wir nun ſagen, daß weder der Beyfall, noch die Tugenden, noch die Laſter, noch die guten Werke, noch die Vergehungen in unſerer Gewalt ſtehen; oder ſollen wir anneh- men, daß das Fatum mangelhaft, das Ver- hängniß unausführbar, und die Bewegungen oder die Hinderungen Jupiters unvollendet ſind? Denn das eine folgt, wenn man das Verhängniß zu einer vollſtändigen, das andere, wenn man es nur zu einer vorangehenden Hülfsurſache macht. Als vollſtändige Urſache hebt es unſern freyen Willen auf, aber als vorangehende Ur- ſache verliert es die Eigenſchaft, alles ohne Hin- derniß zur Wirklichkeit zu bringen. Chryſippus hat nicht ein- oder zweymal, ſondern überall, oder vielmehr in allen ſeinen Büchern über die

Phyſik

78) D. h. Unveränderlich und Unerbittlich, dieß iſt ſonſt auch der Name einer der drey Parzen.

79) Gegen die man nichts ausrichten, der man nicht entfliehen kann.

80) πεπρωμενη kömmt nämlich her von περαινειν, zu Ende bringen.

Phyſik behauptet, daß den Naturen und Bewegungen der einzelnen Theile viele Hinderniſſe in den Weg kommen, der des Univerſums aber keins. Wie kann nun in aller Welt die Bewegung des Univerſums, die ſich auf die Bewegungen der einzelnen Theile erſtreckt, ſelbſt noch ungehindert und unbeſchränkt ſeyn, wenn dieſe gehindert und aufgehalten werden? Denn die Natur des Menſchen iſt nicht unbeſchränkt, wenn es die des Fuſſes oder der Hand nicht auch iſt, und die Bewegung eines Schiffes kann nicht ungehindert ſeyn, wenn ſich beym Segel oder bey den Rudern Hinderniſſe finden.

Aber dieß alles bey Seite geſetzt, wie können nur die Vorſtellungen, wenn ſie nicht vom Verhängniß abhangen, Urſache des Beyfalls werden? 81) Und wenn der Beyfall deßwegen vom Verhängniß herrühren ſoll, weil, nach ſeiner Angabe, die Vorſtellungen zum Beyfall führen, muß da nicht das Verhängniß mit ſich ſelbſt ſtreiten, indem es oft in den wichtigſten Dingen ganz verſchiedene Vorſtellungen erweckt, welche die Seele gerade zu dem Entgegengeſetzten hinreißt? So ſagen die Stoiker ſelbſt, daß der in Irrthum geräth, der der einen Vorſtellung anhängt, und ſeinen Beyfall nicht zurück-

81) So ergänzt dieſe verdorbene Stelle Amyot. Indeß ſcheint noch etwas mehr zu fehlen, weil der Sinn noch nicht ganz deutlich und zuſammenhängend iſt.

rückhält; denn folgt er dunkeln und unſichern Vorſtellungen, ſo übereilt er ſich; folgt er falſchen, ſo wird er getäuſcht, und folgt er den nicht gemein begreiflichen, ſo ſteht er in Wahn. Indeß ſind hier nur drey Fälle möglich, entweder iſt nicht jede Vorſtellung ein Werk des Verhängniſſes, oder jede Beypflichtung und Aufnahme einer Vorſtellung iſt untadelhaft, oder das Verhängniß ſelbſt iſt nicht außer Schuld. Denn ich weiß nicht, wie es außer Schuld ſeyn kann, wenn es ſolche Vorſtellungen veranlaßt, welchen ohne Widerſtand und willig zu folgen, man Tadel verdient.

Bey alle dem hat ſowohl Chryſippus ſelbſt als Antipater in den Streitigkeiten mit den Akademikern alles angewendet, um zu beweiſen, daß man ohne vorhergehenden Beyfall weder handle noch ſich entſchließe, und daß diejenigen nichts als Träume und grundloſe Meynungen vorbringen, welche behaupten, daß wir, wenn in uns eine eigene Vorſtellung entſtanden iſt, uns ſogleich entſchließen, ohne eben derſelben zu folgen oder Beyfall zu geben. Aber an einem andern Orte ſagt Chryſippus, daß Gott ſowohl als der Weiſe falſche Vorſtellungen erwecken, nicht weil ſie verlangen, daß wir dieſen folgen und Beyfall geben, ſondern daß wir nur handeln und nach dem, was uns vorkömmt, uns entſchließen ſollen; wir Menſchen aber wären als Thoren ſchwach genug, ſolchen Vorſtellungen ſogleich Beyfall zu geben.

geben. Jedermann wird leicht einſehen, welche Verwirrung, welcher Widerſpruch in dieſer Behauptung liegt. Denn wer von Menſchen verlangt, daß ſie den ihnen beygebrachten Vorſtellungen nicht Beyfall geben, ſondern nur handeln ſollen, es mag nun ein Gott oder ein Weiſer ſeyn, der weiß doch, daß ſchon die Vorſtellung zum Handeln hinreichend, der Beyfall aber überflüſſig iſt. Wenn er alſo weiß, daß die Vorſtellung auch ohne Beyfall den Entſchluß zum Handeln bewirkt, und dennoch falſche, verführeriſche Vorſtellungen erweckt, ſo iſt er vorſetzlich daran ſchuld, daß wir fehlen und ſündigen, indem wir unbegreiflichen Dingen Beyfall geben.

Daß die Stoiker größere Ungereimtheiten behaupten als die Dichter.

Ein Auszug.

Dem Pindarus iſt es ſehr verdacht worden, daß er die ſo unwahrſcheinliche Fabel vom Käneus 1) erdichtet hat, er ſey mit keinem Eiſen zu verwunden, und ſein Körper durchaus unverletzlich geweſen, endlich ſey er auch ohne Wunde unter die Erde gegangen, indem er mit ſtarrem Fuße die Erde ſpaltete. Hingegen der Lapithe der Stoiker, 2) der von ihnen aus lauter Apathie, wie aus einer diamantenen Maſſe zuſammengeſchmiedet worden, iſt zwar nicht vor Verwundung, Krank-

1) Käneus, Elatus Sohn, aus Magneſia in Theſſalien, nahm an dem Argonautenzuge mit Theil, und erhielt vom Neptun die Gabe, daß er mit keinem Eiſen verwundet werden konnte. Er ſtritt mit den Lapithen gegen die Kentauren, und wurde von dieſen unter einem Haufen von Baumſtämmen lebendig begraben. S. Paläphatus Fab. 11. Hygin. Fab. 14. Ovids Metamorph. B. 12. V. 490. ff.

2) Das heißt hier, der Weiſe, ſo wie die Stoiker ſich ihn denken, in Beziehung auf den vorher erwähnten Lapithen Käneus.

Krankheit und Schmerz geſichert, aber er bleibt immer ohne Furcht, harmlos, unbeſiegt und frey von allem Zwange, und wenn er auch verwundet, gepeinigt und gefoltert wird, ſelbſt bey der Zerſtöhrung ſeines Vaterlandes und andern ähnlichen Unfällen. Der Käneus des Pindarus kann doch nur durch Waffen nicht verwundet werden; aber der ſtoiſche Weiſe verliert auch im Kerker ſeine Freyheit nicht; man ſtürze ihn von Felſen herab, er leidet keine Gewalt; man ſpanne ihn auf die Folter, er empfindet keine Quaal; man ſetze ihn auf einen Scheiterhaufen, er bleibt unverletzt; fällt er auch beym Ringen, ſo iſt er doch noch unbeſiegt; man ſchließe ihn mit Mauern ein, ihm gilt keine Belagerung; wird er von den Feinden verkauft, ſo iſt er deßhalb noch kein Gefangener. Er gleicht völlig jenen Schiffen, die mit den Inſchriften, glückliche Fahrt, rettende Vorſehung, gute Hülfe, verſehen ſind, und nichts deſtoweniger von Stürmen zertrümmert und in Abgrund verſenkt werden.

Beym Euripides wird Jolaus 3) auf ſein Gebet plötzlich aus einem kraftloſen, abgeleb-
ten

3) In Euripides Herakliden, V. 849. ff. Jolaus war der Sohn des Iphikles, eines Bruders des Herkules, und des letztern beſtändiger Begleiter, deſſen Kinder er auch gegen die Verfolgungen des Euryſtheus beſchützte. Pindarus Pyth. H. 9. V. 137. ſagt, Jolaus ſey auf einen

ten Greiſe in einen ſtarken, zum Kampfe rüſtigen Jüngling verwandelt. Der ſtoiſche Weiſe war geſtern noch der verhaßteſte und nichtswürdigſte Menſch, heute aber iſt er auf einmal die leibhafte Tugend, und aus einem runzlichten, bleichfarbigen Greiſe, wie Aeſchylus ſagt,

Geplagt vom Lendenweh, von Schmerzen zerriſſen,

ſchön, wohlgeſtaltet und den Göttern gleich geworden.

Minerva benahm dem Ulyſſes Runzeln, Glatze und Häßlichkeit, damit er als ein ſchöner Mann erſcheinen ſollte. 4) Aber der ſtoiſche Weiſe, wenn auch gleich das Alter nicht von ſeinem Körper weicht, ſondern Ungemach auf Ungemach häuft, und er alſo, wenn ſichs eben ſo trifft, buckelig, einäugig und zahnlos bleibt, iſt dennoch weder häßlich, noch ungeſtaltet, noch von üblem Anſehen. Die Liebe der Stoiker gleicht den Käfern, die, wie man ſagt, wohlriechende Salben fliehen und lieber ſtinkende Gegenſtände aufſuchen; ſie geht mit den häßlichſten und ungeſtalteſten Leuten ſo lange um, bis ſie durch die Weisheit ſchön und reizend gemacht worden, dann wendet ſie ſich von ihnen weg.

Wer

Tag aus der Unterwelt zurückgekehrt, um den Euryſtheus im Streite zu erlegen.

4) Im 16ten B. der Odyſſee, V. 172. ff. und B. 23. V. 156. ff.

Wer des Morgens vielleicht noch der ärgſte Böſewicht war, kann, nach der Lehre der Stoiker, am Abend der tugendhafteſte Menſch ſeyn. Ja, wer als Blödſinniger, als Unwiſſender, als Ungerechter, als Schwelger, und wohl gar als Sklave, als Armer und Bettler ſchlafen gegangen, ſteht den andern Morgen als König, als Reicher, als Günſtling des Glücks, als ein keuſcher, gerechter, geſetzter und von allem Wahn befreyter Menſch wieder auf. An einem noch jungen und zarten Körper kömmt kein Bart, kein anderes Merkmal der Mannbarkeit zum Vorſchein; aber jener empfängt in einer ſchwachen, zarten, unmännlichen und flatterhaften Seele einen vollkommenen Verſtand, eine hohe Einſicht, eine gottähnliche Geſinnung, eine gründliche Wiſſenſchaft, eine unwandelbare Fertigkeit; nicht weil vorher die Bösartigkeit bey ihm allmählig nachgelaſſen hat, nein er iſt, um es kurz zu ſagen, plötzlich und auf einmal aus dem ſchlimmſten Thiere ein Halbgott, ein Genius oder wohl gar ein Gott geworden. Denn wer die Tugend aus der Stoa 5) empfangen hat, kann ſagen:

Ja wünſche, was du willſt, es ſoll dir
alles werden — 6)

5) Oder, aus der Halle, d. h. aus der Schule der Stoiker.

6) Ein Vers aus dem Menander; er kömmt auch in einer längeren, von Stobäus Tit. 89. S. 501 an-

Sie bringt ihm Reichthum, ſie verſchafft ihm die Königswürde, ſie verleyht Glück, ja ſie macht diejenigen, die nicht eine einzige Drachme im Hauſe haben, zu glückſeligen, nichtsbedürfenden, ſich ſelbſt genugſamen Menſchen.

Die Dichter bleiben doch wenigſtens bey ihren Fabeln der Vernunft getreu. Sie laſſen zum Beyſpiel den Herkules nie an dem Nothwendigen Mangel leiden, ſie verſchaffen ihm eine Quelle, aus welcher ihm und ſeinen Gefährten alles, was ſie brauchen, in reichlichem Maaße zufließt. 7) Wer hingegen das ſtoiſche Horn der Amalthea bekommen hat, der iſt zwar reich geworden, aber er ſammelt ſeinen Unterhalt bey andern ein; er iſt ein König, aber er löſt Syllogismen um Lohn auf; er beſitzt alles allein, aber er bezahlt Hausmiethe und kauft Mehl oft von geborgtem oder den Armen abgebetteltem Gelde. Der König von Ithaka

angeführten Stelle vor, wo geleſen wird ειξαι, τ βουλει.

7) Aus dem Folgenden ergiebt ſich, daß hier das berühmte Horn der Amalthea gemeynt iſt, welches die beſondere Eigenſchaft hatte, daß man alles im Ueberfluß daraus erhalten konnte, was man zu eſſen und zu trinken wünſchte. Herkules bekam es von Achelous, den er im Streite überwunden hatte. S. Apollodorus B. 2. K. 7. Diodor B. 4. K. 35. und B. 3. K. 67., wo eine andere Erklärung vorkömmt.

Ithaka bettelt, um nicht erkannt zu werden, und macht ſich ſoviel möglich

> Einem bekümmerten Bettler von Anſehen gleich — 8)

Aber der König aus der Stoa ſchreyt mit lauter Stimme: Ich allein bin König, ich allein bin reich! Und doch hört man ihn oft vor fremden Thüren rufen:

> Gieb einen Mantel mir! Hipponax ſpricht dich an, 9)
> Mich frieret ſehr, ach! ſieh, wie ich vor Kälte zittre!

8) Im 16ten Buche der Odyſſee, V. 273.

9) Hipponax, ein griechiſcher Dichter aus Epheſus, lebte um die Zeit des Königs Kyrus, und war wegen ſeiner Häßlichkeit und anzüglicher Satyre berühmt. Seine außerordentliche Magerkeit ſoll zu dieſem Weidſpruch der Bettler Anlaß gegeben haben. S. Th. 4. S. 537.

Ueber die gemeinen Begriffe. Gegen die Stoiker. *)

Lamprias, Diadumenus.

Lampr. Ohne Zweifel bekümmert es dich wenig, mein Diadumenus, wenn einer oder der andere glaubt, daß eure Philoſophie gegen die gemeinen Begriffe verſtößt, da du ohnehin aus der Geringſchätzung der Sinne kein Geheimniß machſt, von welchen doch die mehreſten Begriffe herrühren, indem ſie ihren

*) Nachdem Plutarch in der vorhergehenden Abhandlung die Stoiker durch ihre eigenen Lehrſätze widerlegt hatte, ſo ſucht er nun in dieſer durch andere Gründe zu beweiſen, daß die Philoſophie derſelben auf keine Weiſe beſtehen kann. Er geht zu dem Ende die vornehmſten Dogmen der Stoiker durch, und zeigt, wie ſehr ſie dem gemeinen Begriffe, oder welches auf eins hinauskömmt, dem gemeinen Menſchenverſtand, dem doch die Stoiker vor allen andern getreu zu bleiben, behaupteten, entgegenlaufen. Die Abhandlung ſelbſt zerfällt in zwey Theile, ſo daß im erſtern die moraliſchen, im zweyten, die phyſiſchen Paradoxen geprüft werden. Sie iſt in Form eines Dialogs geſchrieben, deſſen unterredende Perſonen Lamprias, Plutarchs Bruder, und Diadumenus, ein akademiſcher Philoſoph, ſind.

ihren Sitz und Grund in der Gewißheit der Erſcheinungen haben. Indeß beſchwöre ich dich, mich von der groſſen und ſeltſamen Verwirrung, in welcher ich jetzt zu dir komme, je eher je lieber zu heilen, ſey es nun durch Gründe, oder durch Zauberſprüche, oder was du ſonſt für eine Art von Beruhigung kennſt; ſo ſehr bin ich da von einigen Stoikern erſchüttert und wankend gemacht worden, die zwar ſonſt brave Männer, auch gute Freunde von mir ſind, aber die Akademie doch auch gar zu bitter und hämiſch angreifen. Denn auf das Wenige, was ich mit Würde und Anſtand ſagte, antworteten ſie, ich lüge nicht, auf eine ſehr unhöfliche und unbeſcheidene Art. Sie nannten in der Hitze die älteren Philoſophen Sophiſten, Verderber der Philoſophie und Verdreher der den ordentlichen Gang fortgehenden Dogmen, ſie trugen viele andere noch ungereimtere Meynungen vor, und fielen zuletzt auf die gemeinen Begriffe, wobey ſie den Philoſophen aus der Akademie vorwarfen, daß ſie nichts als Verwirrung und Uneinigkeit in dieſe Lehre gebracht hätten. Hierauf ſagte noch einer von ihnen, er halte es nicht für einen bloßen Zufall, ſondern für ein Werk der Vorſehung, daß Chryſippus nach Arkeſilaus und vor Karneades geboren worden, von welchen jener die Beſchimpfungen und Ungerechtigkeiten gegen die Gewohnheit zuerſt einführte, dieſer aber unter allen Akademikern ſich am meiſten hervor-

that. Chryſippus nun, der zwiſchen beyde in die Mitte kam, ſetzte durch ſeine Streitſchriften gegen Arkeſilaus der Beredſamkeit des Karneades einen ſtarken Damm entgegen. Er ließ zwar der Senſation noch viele Hülfsmittel übrig, um gleichſam eine Belagerung auszuhalten; aber er ſchaffte doch die, in Anſehung der Vorſtellungen und Begriffe herrſchende Verwirrung gänzlich weg, unterſchied ſie alle genau und brachte ſie an den gehörigen Ort, ſo daß diejenigen, die nachher die Dinge wieder verwirren und aus ihrem Platze verdrängen wollten, nichts ausrichten konnten, ſondern von Jedem für Betrüger und Sophiſten erkannt wurden. Dieſe und ähnliche Reden ſind es, die mich heute früh ganz in Feuer ſetzten, und ich bin nun der Hülfe anderer benöthiget, um die in meiner Seele herrſchende Zweifelſucht, wie eine Entzündung, zu löſchen.

Diadum. Es geht dir vielleicht ſo wie vielen andern. Wenn die Dichter dich überzeugen, daß das alte Sipylus 1) durch die Vorſehung der Götter,

1) Sipylus war eine der älteſten Städte in der Landſchaft Mäonien oder Lydien, nicht weit von Magneſia, am Berge gleiches Namens. Sie hieß Tantalis, entweder weil ſie von Tantalus erbauet, oder deſſen Reſidenz geweſen war. Nachdem ſie durch ein Erdbeben zerſtört worden, trat an ihre Stelle die Stadt Archäopolis, dann Colpe, und nachher Lebade. S. Plinius B. 5. K. 31. Strabo B. 12. zu Ende.

Götter, die den Tantalus beſtrafen wollten, umgekehret worden, ſo glaube du immerhin auch den Schülern der Stoa, daß die Natur den Chryſippus nicht zufälliger Weiſe, ſondern nach dem Willen der Vorſehung hervorgebracht habe, weil ſie gerne einmal im menſchlichen Leben das unterſte zu oberſt kehren wollte, wozu Niemand auf der Welt ſich beſſer ſchickte als Chryſippus. Cato ſagte einſt vom Cäſar, keiner ſonſt als dieſer habe ſich nüchtern und bey geſundem Verſtande dem Staate in der Abſicht gewidmet, um denſelben zu Grunde zu richten. Eben ſo, dünkt mich, wendet auch dieſer Mann allen Fleiß und alle ſeine Talente an, um, ſo viel an ihm iſt, die Gewohnheit umzukehren und über den Haufen zu werfen. Das bezeugen ſelbſt die, welche den Mann erheben und rühmen, wenn ſie mit ihm über den Lügenden 2) ſtreiten. Denn die Behauptung, mein Beſter, daß ein aus entgegenſtehenden Sätzen hergeleiteter Schluß nicht falſch ſey, und daß hingegen bey gewiſſen Syllogismen, deren Prämiſſen ſowohl als Folgeſchlüſſe wahr ſind, auch die entgegenſtehenden Schlußſätze wahr ſeyn können, muß dieſe Behauptung nicht jeden Begriff von Beweiſen, jede Vorſtellung von Gewißheit ganz und gar umkehren? Man ſagt vom Polypen, daß er

2) Ψευδομενος, eine Gattung von Vexierſchlüſſen, deren die ſtoiſche Dialektik eine große Menge aufzuweiſen hatte.

er zur Winterszeit ſeine eigenen Aerme abfreſſe; aber die Dialektik des **Chryſippus**, die ſo ihre vorzüglichſten Theile, ihre Grundſätze aufhebt und beſchneidet, welchen andern Begriff läßt ſie noch übrig, der von allem Verdachte frey wäre? Ein Gebäude kann unmöglich feſt und dauerhaft ſtehen, das auf einem unſichern, ſo vielen Zweifeln und Einwürfen unterworfenen Grunde errichtet iſt. Aber ſo wie Leute, die Koth oder Staub an ihrem Leibe haben, ſich einbilden, daß der, welcher ſie berührt oder an ſie ſtößt, nicht ſowohl den Schmutz wegnimmt, als ſich ſelbſt damit verunreiniget; eben ſo klagen einige die Akademiker an, und glauben, daß dieſe Anlaß zu Vorwürfen und Beſchuldigungen geben, die aber offenbar auf ſie ſelbſt zurückfallen. Denn wer hat wohl die gemeinen Begriffe mehr verkehret? Wenn es dir aber gefällt, wollen wir jetzt, ſtatt ſie ſelbſt anzugreifen, uns gegen die Vorwürfe und Beſchuldigungen, die ſie uns machen, vertheidigen.

Lampr. Nun ich muß geſtehen, mein **Diadumenus**, daß ich heute ein ſehr veränderlicher und wankelmüthiger Menſch bin. Vorhin, da ich genöthiget war, mich zu vertheidigen, gieng ich ſehr furchtſam und niedergeſchlagen daran; jetzt bin ich auf einmal zum Angriff ſelbſt umgeſtimmt, und ich möchte gern meine Rache ſo weit befriedigen, dieſe Männer überwieſen zu

ſehen,

ſehen, daß ihre Philoſophie gegen die gemeinen Begriffe und Vorſtellungen verſtößt, da ſie ſich einbilden, daß eben in dieſem Punkte ihre Schule vor allen andern einen Vorzug habe und allein mit der Natur übereinſtimme. Wie nun? 3) Sollen wir zuerſt die ſo berühmten und bekannten Sätze vornehmen, die ſie ſelbſt Paradoxen nennen, um ihre Ungereimtheit deſto leichter zu verdauen; zum Beyſpiel, daß die Weiſen allein Könige, ſie allein reich und ſchön, ſie allein Bürger und Richter ſind? Oder wäre es beſſer, dieſe auf den Trödelmarkt zu verweiſen und für jetzt nur, ſo viel möglich, ihre Lehren, die auf das geſchäftige Leben ſelbſt Einfluß haben, und von ihnen ernſtlich vorgetragen werden, in nähere Erwägung zu ziehen?

Diadum. Das Letztere halte ich für rathſam. Denn wer iſt nicht ſchon der Widerlegungen jener Paradoxen überdrüßig?

Lampr. Nun ſo überlege fürs erſte, ob wohl nach den gemeinen Begriffen diejenigen mit der Natur übereinſtimmen können, welche die natürlichen Dinge für gleichgültig oder für Mitteldinge halten, und glauben, daß Geſundheit, gute Leibes-

3) Amyot ſetzt hier die Perſon des Diadumenus vor, und läßt dieſen die Frage an Lamprias thun, den Lamprias aber darauf die Antwort geben: Letzteres halte ich für rathſamer — Ich bin lieber Xylandern gefolgt.

besconſtitution, Schönheit und Stärke, nicht wünſchenswerth, nicht nützlich, nicht erſprießlich, noch zur Erreichung der natürlichen Vollkommenheit dienlich, die entgegengeſetzten Dinge aber, als Verſtümmelung, Schmerz, Krankheit und Häßlichkeit, nicht fliehenswerth, nicht ſchädlich und nachtheilig ſind; da ſie doch ſelbſt ſagen, daß die Natur uns dieſen entfremde, jenen aber aneigne. Auch ſchon dieß iſt dem gemeinen Begriffe gar ſehr zuwider, daß die Natur uns Dinge, die weder gut noch nützlich ſind, aneignen, und ſolchen, die weder böſe noch ſchädlich ſind, entfremden ſoll; ja, was noch mehr iſt, uns ſo ſehr aneignen und entfremden ſoll, daß wer die einen nicht erlangt, und in die anderen verfällt, hinlänglichen Grund hat, auf das Leben Verzicht zu thun und ſich davon zu befreyen. Auch glaube ich, daß es wider den gemeinen Begriff iſt, zu behaupten, die Natur ſelbſt ſey ein Mittelding, aber die Uebereinſtimmung mit der Natur das größte Gut. Denn dem Geſetze zu gehorchen und der Vernunft zu folgen, iſt nicht gut oder löblich, wenn weder das Geſetz noch die Vernunft gut oder löblich iſt. Und dieß hat noch nicht viel zu bedeuten; wenn aber, wie Chryſippus im erſten Buche über die Ermunterung ſagt, das glückſelige Leben blos darin beſteht, daß man der Tugend gemäß lebt, indem die andern Dinge — dieß ſind ſeine eigenen Worte — uns nichts ange-

hen

hen und auch gar nichts dazu beytragen, ſo iſt die Natur nicht blos ein Mittelding, ſondern ſie iſt unſinnig und verrückt, daß ſie uns Dingen aneignet, die uns nichts angehen; auch wir ſelbſt ſind Thoren, daß wir die Glückſeligkeit in der Uebereinſtimmung mit der Natur ſuchen, da uns doch dieſe zu Dingen führt, die gar nichts zur Glückſeligkeit beytragen. Was iſt nun aber dem gemeinen Begriffe gemäßer, als daß, wie die wünſchenswerthen Dingen zum nützlichen Leben, ſo auch die natürlichen Dinge zu einem der Natur gemäßen Leben führen? So reden aber die Stoiker nicht; ſie machen das Leben nach der Natur zum Zweck, und ſehen doch alle natürlichen Dinge gleichgültig an.

Nicht weniger iſt es dem gemeinen Begriffe zuwider, daß ein weiſer und verſtändiger Mann ſich gegen gleich gute Dinge nicht auf gleiche Art verhalte, ſondern einige für nichts achte, um anderer willen alles dulde und leide, ungeachtet ſie an Größe und Kleinheit von einander nicht verſchieden ſind. So ſagen ſie ſelbſt, daß es völlig gleich ſey, ſein Vaterland von Unterdrükkungen zu befreyen und gegen ein altes in den letzten Zügen liegendes Weib enthaltſam zu ſeyn, weil man in beyden Fällen eine vollkommene Pflicht erfülle. Gleichwohl ſey erſteres ſo glänzend und erhaben, daß man wohl gar ſein Leben darum hingebe; des letztern hingegen könne

man

man ſich ohne Schande und Gelächter nicht einmal rühmen. Auch ſagt Chryſippus in der Abhandlung über den Jupiter und im dritten Buche von den Göttern, es ſey ungereimt, alber und abgeſchmackt, dergleichen von der Tugend herrührende Handlungen zu erheben, daß man zum Beyſpiel den Stich einer Fliege herzhaft ausgehalten, oder gegen ein altes ſterbendes Weib ſich enthaltſam bewieſen habe. Philoſophiren alſo die nicht gegen den gemeinen Begriff, welche lehren, daß nichts ſchöner ſey als die Handlungen, die ſie ſich doch ſchämen zu loben? Denn wie kann etwas wünſchens- oder annehmungswürdig ſeyn, das nicht einmal verdient gelobt und bewundert zu werden, und deſſen Bewunderer und Lobredner für einen albernen, einfältigen Menſchen erklärt wird?

Noch weit mehr, glaube ich, wird dir dieß wider den gemeinen Begriff zu ſeyn ſcheinen, daß der Weiſe ſich nicht darum bekümmert, ob die größten Güter ihm gegenwärtig oder abweſend ſind, ſondern ſich in Abſicht dieſer eben ſo wie bey den Mitteldingen, deren Behandlung und Anwendung verhält. Wir alle,

Die wir der Erde Frucht auf dieſem Rund
genießen,

halten ſonſt dasjenige, was als gegenwärtig Nutzen und Genuß verſchafft, oder als abweſend Bedürfniß und Sehnſucht erregt, für gut, wünſchens-

ſchenswerth und nützlich; alles andere aber, warum man ſich nicht gerne Mühe macht, außer etwa zum Scherz oder zum Zeitvertreib, iſt uns gleichgültig. Denn wir haben kein anderes Merkmal, um den Fleißigen und Arbeitſamen von dem, der eitle Dinge treibt, und zuweilen auch beſchäftiget iſt, zu unterſcheiden, als daß dieſer ſeine Mühe auf unnütze und gleichgültige Dinge, jener aber nur auf ſolche, die ihm Nutzen und Vortheil bringen, wendet. Die Stoiker aber lehren gerade das Gegentheil. Der Weiſe und Verſtändige, ſagen ſie, der mit gar vielen Vorſtellungen 4) und Erinnerungen an Vorſtellungen zu thun hat, findet nur wenige darunter, die für ihn gehören; um die übrigen bekümmert er ſich gar nicht, und glaubt, weder mehr noch weniger davon zu haben, wenn er ſich erinnert, daß er neulich etwas begriffen hat, als wenn er daran denkt, daß Dion genießt, oder Theon Ball geſpielet hat. Und doch iſt bey dem Weiſen jede Begreifung, jede Erinnerung, die Gewißheit und Feſtigkeit hat, ſogleich auch Kenntniß und ein großes, ja ein ſehr großes Gut. Iſt nun auch der Weiſe auf gleiche Art unbekümmert, wenn ſeine Geſundheit wankt, wenn einer ſeiner Sinne

4) Im Griechiſchen καταληψις, eine Begreifung, ein klarer und deutlicher Begriff von dem, was uns vor kömmt. Es hält immer ſchwer, die Kunſtwörter der ſtoiſchen Schule im Deutſchen adäquat auszudrücken.

Sinne ſich übel befindet, und ſein Vermögen verlohren geht? Glaubt er, daß alles dieß ihn nichts angehe; oder giebt er vielmehr in Krankheiten den Aerzten Lohn, ſchifft, um Geld zu erwerben, zum Leukon, dem Fürſten im Boſporus, und reiſet zum Indathyrſus, dem Skythen, 5) wie Chryſippus ſagt? Iſt ihm das Leben noch erträglich, wenn er einige Sinne verlohren hat? Wie nun? Müſſen ſie nicht ſelbſt geſtehen, daß ihre Philoſophie gegen die gemeinen Begriffe verſtößt, da ſie gleichgültiger Dinge wegen ſich ſo ſehr bemühen und beeifern, und doch in Abſicht der Gegenwart oder Abweſenheit großer Güter ganz gleichgültig bleiben?

Auch das iſt den gemeinen Begriffen zuwider, daß ein Menſch ſich nicht darüber freue, daß er aus den größten Uebeln in die glücklichſte Lage verſetzt worden. Dieß iſt aber der Fall mit ihrem Weiſen. Denn wenn er von dem höchſten Grade des Laſters zum höchſten Grade der Tugend gelangt iſt, wenn er dem unglücklichſten Leben entronnen und des glückſeligſten theilhaftig geworden iſt, ſo darf er darüber keine ſichtbare Freude äußern, noch ſich deſſen erheben, und er muß bey dieſer großen Veränderung, da er von aller Unglückſeligkeit, von allem Laſter befreyt wird, und zum ſichern unwandelbaren Genuß alles Guten gelangt, ganz ungerührt bleiben.

Ferner

5) S. die Abhandlung über die Widerſprüche der Stoiker. Not. 7.

Ferner ſtreitet es mit dem gemeinen Begriffe, daß die Unveränderlichkeit und Feſtigkeit in den Urtheilen eins der größten Güter ſey; daß aber der, welcher den höchſten Gipfel erreicht hat, deſſen nicht bedürfe, und wenn es vorhanden iſt, ſich nicht darum bekümmere, ja oft nicht einmal um dieſer Gewißheit und Feſtigkeit willen den Finger ausſtrecke, die ſie doch ſelbſt für ein großes und vollkommenes Gut halten. Aber nicht blos dieſes behaupten die Stoiker, ſie ſagen noch obendrein, daß keine noch ſo lange Zeit das Gute vergrößere, ſondern wenn Jemand auch nur einen Augenblick klug und verſtändig geweſen ſey, ſo werde er keinem, der ſein ganzes Leben hindurch ſich der Tugend bedient und darinn glückſelig gelebt hat, das geringſte nachgeben. So hartnäckig ſie dieß auch immer behaupten, ſo lehren ſie doch auf der andern Seite, daß eine Tugend von kurzer Dauer zu gar nichts nütze. Was hülfe es zum Beyſpiel, wenn einem, der eben im Begriff iſt; Schiffbruch zu leiden, oder vom Felſen herabgeſtürzt zu werden, die Weisheit noch zu Theile würde? Oder wenn Lichas, da er vom Herkules ins Meer geſchleudert wurde, 6) noch vom

6) Lichas überbrachte dem Herkules von Seiten ſeiner Gemahlin Deianeira ein mit dem Blute des Kentauren Neſſus überſtrichenes Kleid. Sobald Herkules dieß angezogen hatte, empfand er die

vom Laſter zur Tugend übergegangen wäre? Nun das heißt doch wohl, nicht nur gegen die gemeinen Begriffe philoſophiren, ſondern auch ſeine eigenen verwirren, wenn man glaubt, daß ein kurzer Beſitz der Tugend ſelbſt der vollkommenſten Glückſeligkeit nicht nachſtehe, und doch auch zugleich nicht das geringſte werth ſey.

Indeß darf man ſich hierüber bey weitem nicht ſo ſehr wundern, als über die Meynung, daß wenn nun die Tugend und die Glückſeligkeit wirklich eingetreten iſt, der Beſitzer es oft gar nicht merke; daß es ihm gänzlich verborgen bleibe, wie er, der noch kurz vorher der elendeſte und unverſtändigſte Menſch war, nun auf einmal weiſe und glücklich geworden. Denn daß derjenige, der die Weisheit beſitzt, nur dieß allein nicht wiſſen und gewahr werden ſollte, daß er weiſe geworden und der Unwiſſenheit entgangen iſt, das iſt doch ſehr poſſirlich; ja man kann überhaupt ſagen, ſie machen das Gute äußerſt kraftlos und unſcheinbar, wenn es da, wo es zugegen iſt, nicht einmal Empfindung verurſacht. Denn nach ihren Grundſätzen iſt es ja von Natur empfind-

die unerträglichſten Schmerzen, und aus Rache ſchleuderte er den Lichas von dem Vorgebirge Käneus in Euböa, wo er eben opfern wollte, ins Meer hinunter. S. Apollodor B. 2. K. 7. und Sophokles Tragödie, die Trachinierinnen.

empfindbar, und Chryſippus ſelbſt ſagt in der Abhandlung über den Zweck ausdrücklich, daß das Gute empfunden werden könne, und beweiſt auch dieſe Meynung. Alſo bleibt nur übrig, daß das Gute ſeiner Schwäche und Kleinheit wegen der Empfindung entgeht, wenn ſeine Gegenwart denen, die es beſitzen, unbekannt und unbemerkt bleibt. Es wäre ſchon ungereimt zu ſagen, daß einem Geſichte, welches die wenig oder mäßig weißen Gegenſtände ganz gut unterſcheidet, die ganz weißen entgehen, oder daß ein Gefühl, welches Dinge von einer kleinen oder mäßigen Wärme ſogleich empfindet, die ganz warmen und heißen nicht fühlen könne; aber wahrlich noch weit ungereimter iſt es, daß einer dasjenige, was nur auf eine gemeine Art nach der Natur iſt, als Geſundheit und Wohlbefinden, ſogleich wahrnimmt, hingegen die Anweſenheit der Tugend, die doch nach ihrer Meynung am meiſten und vollkommen nach der Natur iſt, ganz und gar nicht verſpürt. Wie kann es anders als dem gemeinen Begriff zuwider ſeyn, den Unterſchied zwiſchen Geſundheit und Krankheit einzuſehen, aber nicht den zwiſchen Weisheit und Thorheit; zu glauben, daß dieſe, die nun verſchwunden iſt, noch zugegen ſey, und die Gegenwart jener, die man wirklich beſitzt, nicht gewahr zu werden? Da die höchſte Stufe des Zunehmens Uebergang zur Tugend und Glückſeligkeit iſt, ſo muß nothwendig eins

von beyden ſtatt finden; entweder iſt das Zunehmen und Fortſchreiten nicht ein Zuſtand des Laſters und der Unglückſeligkeit, oder die Tugend weicht von dem Laſter, die Glückſeligkeit von der Unglückſeligkeit nicht gar viel ab, und der Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem iſt ſehr gering und unbemerkbar, weil es ſonſt keinem unbekannt bleiben könnte, daß er das eine ſtatt des andern beſitzt.

Wenn ſie denn nun aber von keinem dieſer Widerſprüche abſtehen, ſondern alles dieß als ausgemacht annehmen, daß die, welche Fortſchritte machen, noch Thoren und Laſterhafte ſind, daß die Weiſen und Tugendhaften ihren Zuſtand ſelbſt nicht kennen, daß zwiſchen Weisheit und Thorheit gar kein großer Unterſchied iſt, ſo muß es dich freylich ſehr wundern, wie ſie ſich nur können einfallen laſſen, die Uebereinſtimmung (mit den gemeinen Begriffen) durch ihre Lehrſätze, und was noch weit mehr iſt, durch ihre Handlungen und ihr Betragen im gemeinen Leben zu beſtätigen, da ſie alle Nichtweiſen in gleichem Grade für laſterhaft, ungerecht, treulos und unverſtändig halten, und hernach zwar einige von ihnen meiden und verabſcheuen, oder im Begegnen nicht einmal eines Grußes würdigen, andern aber Geld anvertrauen, obrigkeitliche Aemter übertragen, und ihre Töchter zu Weibern geben. Sagen ſie dieß nur im Scherz, gut, ſo mögen ſie ihre ſtolze Mie-

ne ablegen; ſoll es aber mit einer ſolchen Philoſophie ernſtlich gemeynt ſeyn, ſo iſt es den gemeinen Begriffen zuwider, alle ohne Unterſchied zu tadeln und herunterzumachen, und doch einige als mittelmäßige, andere als die größten Böſewichter zu brauchen; den Chryſippus mit Bewunderung anzuſtaunen, den Alexinus 7) hingegen zu verlachen, und gleichwohl zu glauben, daß der eine nicht mehr und nicht weniger als der andere Thor ſey.

Ja, ſagen die Stoiker, das iſt wohl wahr, aber ſo wie derjenige, der nur eine Elle tief unter der Oberfläche des Meeres iſt, eben ſo gut ertrinkt, als wer fünfhundert Klafter tief verſunken iſt, ſo ſind auch die, welche ſich der Tugend nähern, nicht weniger als die, die noch weit davon entfernt ſind, im Laſter; und ſo wie die Blinden blind ſind, wenn ſie auch in kurzem ihr Geſicht wieder bekommen, ſo bleiben auch die, welche im Zunehmen begriffen ſind, unverſtändig und laſterhaft, ſo lange bis ſie die Tugend erreichen. Allein daß die Zunehmenden den Blinden nicht ähnlich ſind, ſondern nur den weniger Scharfſichtigen, auch nicht den Ertrinkenden,

7) Alexinus war ein Sophiſt aus der megariſchen oder eriſtiſchen Schule, ein Schüler des Eubulides. Die Stoiker waren gegen ihn vorzüglich aufgebracht, weil er ſich als den heftigſten Gegner des Zeno zeigte. S. Diogenes Laert. B. 2. K. 10.

man ſich ohne Schande und Gelächter nicht einmal rühmen. Auch ſagt Chryſippus in der Abhandlung über den Jupiter und im dritten Buche von den Göttern, es ſey ungereimt, alber und abgeſchmackt, dergleichen von der Tugend herrührende Handlungen zu erheben, daß man zum Beyſpiel den Stich einer Fliege herzhaft ausgehalten, oder gegen ein altes ſterbendes Weib ſich enthaltſam bewieſen habe. Philoſophiren alſo die nicht gegen den gemeinen Begriff, welche lehren, daß nichts ſchöner ſey als die Handlungen, die ſie ſich doch ſchämen zu loben? Denn wie kann etwas wünſchens- oder annehmungswürdig ſeyn, das nicht einmal verdient gelobt und bewundert zu werden, und deſſen Bewunderer und Lobredner für einen albernen, einfältigen Menſchen erklärt wird?

Noch weit mehr, glaube ich, wird dir dieß wider den gemeinen Begriff zu ſeyn ſcheinen, daß der Weiſe ſich nicht darum bekümmert, ob die größten Güter ihm gegenwärtig oder abweſend ſind, ſondern ſich in Abſicht dieſer eben ſo wie bey den Mitteldingen, deren Behandlung und Anwendung verhält. Wir alle,

Die wir der Erde Frucht auf dieſem Rund
genießen;

halten ſonſt dasjenige, was als gegenwärtig Nutzen und Genuß verſchafft, oder als abweſend Bedürfniß und Sehnſucht erregt, für gut, wünſchens-

ſchenswerth und nützlich; alles andere aber, warum man ſich nicht gerne Mühe macht, außer etwa zum Scherz oder zum Zeitvertreib, iſt uns gleichgültig. Denn wir haben kein anderes Merkmal, um den Fleißigen und Arbeitſamen von dem, der eitle Dinge treibt, und zuweilen auch beſchäftiget iſt, zu unterſcheiden, als daß dieſer ſeine Mühe auf unnütze und gleichgültige Dinge, jener aber nur auf ſolche, die ihm Nutzen und Vortheil bringen, wendet. Die Stoiker aber lehren gerade das Gegentheil. Der Weiſe und Verſtändige, ſagen ſie, der mit gar vielen Vorſtellungen 4) und Erinnerungen an Vorſtellungen zu thun hat, findet nur wenige darunter, die für ihn gehören; um die übrigen bekümmert er ſich gar nicht, und glaubt, weder mehr noch weniger davon zu haben, wenn er ſich erinnert, daß er neulich etwas begriffen hat, als wenn er daran denkt, daß Dion genießt, oder Theon Ball geſpielet hat. Und doch iſt bey dem Weiſen jede Begreifung, jede Erinnerung, die Gewißheit und Feſtigkeit hat, ſogleich auch Kenntniß und ein großes, ja ein ſehr großes Gut. Iſt nun auch der Weiſe auf gleiche Art unbekümmert, wenn ſeine Geſundheit wankt, wenn einer ſeiner Sinne

4) Im Griechiſchen καταληψις, eine Begreifung, ein klarer und deutlicher Begriff von dem, was uns vorkömmt. Es hält immer ſchwer, die Kunſtwörter der ſtoiſchen Schule im Deutſchen adäquat auszudrücken.

Sinne ſich übel befindet, und ſein Vermögen verlohren geht? Glaubt er, daß alles dieß ihn nichts angehe; oder giebt er vielmehr in Krankheiten den Aerzten Lohn, ſchifft, um Geld zu erwerben, zum Leukon, dem Fürſten im Bosporus, und reiſet zum Indathyrſus, dem Skythen, 5) wie Chryſippus ſagt? Iſt ihm das Leben noch erträglich, wenn er einige Sinne verlohren hat? Wie nun? Müſſen ſie nicht ſelbſt geſtehen, daß ihre Philoſophie gegen die gemeinen Begriffe verſtößt, da ſie gleichgültiger Dinge wegen ſich ſo ſehr bemühen und beeifern, und doch in Abſicht der Gegenwart oder Abweſenheit großer Güter ganz gleichgültig bleiben?

Auch das iſt den gemeinen Begriffen zuwider, daß ein Menſch ſich nicht darüber freue, daß er aus den größten Uebeln in die glücklichſte Lage verſetzt worden. Dieß iſt aber der Fall mit ihrem Weiſen. Denn wenn er von dem höchſten Grade des Laſters zum höchſten Grade der Tugend gelangt iſt, wenn er dem unglücklichſten Leben entronnen und des glückſeligſten theilhaftig geworden iſt, ſo darf er darüber keine ſichtbare Freude äußern, noch ſich deſſen erheben, und er muß bey dieſer großen Veränderung, da er von aller Unglückſeligkeit, von allem Laſter befreyt wird, und zum ſichern unwandelbaren Genuß alles Guten gelangt, ganz ungerührt bleiben.

Ferner

5) S. die Abhandlung über die Widerſprüche der Stoiker. Not. 7.

Ferner ſtreitet es mit dem gemeinen Begriffe, daß die Unveränderlichkeit und Feſtigkeit in den Urtheilen eins der größten Güter ſey; daß aber der, welcher den höchſten Gipfel erreicht hat, deſſen nicht bedürfe, und wenn es vorhanden iſt, ſich nicht darum bekümmere, ja oft nicht einmal um dieſer Gewißheit und Feſtigkeit willen den Finger ausſtrecke, die ſie doch ſelbſt für ein großes und vollkommenes Gut halten. Aber nicht blos dieſes behaupten die Stoiker, ſie ſagen noch obendrein, daß keine noch ſo lange Zeit das Gute vergrößere, ſondern wenn Jemand auch nur einen Augenblick klug und verſtändig geweſen ſey, ſo werde er keinem, der ſein ganzes Leben hindurch ſich der Tugend bedient und darinn glückſelig gelebt hat, das geringſte nachgeben. So hartnäckig ſie dieß auch immer behaupten, ſo lehren ſie doch auf der andern Seite, daß eine Tugend von kurzer Dauer zu gar nichts nütze. Was hülfe es zum Beyſpiel, wenn einem, der eben im Begriff iſt; Schiffbruch zu leiden, oder vom Felſen herabgeſtürzt zu werden, die Weisheit noch zu Theile würde? Oder wenn Lichas, da er vom Herkules ins Meer geſchleudert wurde, 6) noch vom

6) Lichas überbrachte dem Herkules von Seiten ſeiner Gemahlin Deianeira ein mit dem Blute des Kentauren Neſſus überſtrichenes Kleid. Sobald Herkules dieß angezogen hatte, empfand er die

Sinne ſich übel befindet, und ſein Vermögen verlohren geht? Glaubt er, daß alles dieß ihn nichts angehe; oder giebt er vielmehr in Krankheiten den Aerzten Lohn, ſchifft, um Geld zu erwerben, zum Leukon, dem Fürſten im Boſporus, und reiſet zum Indathyrſus, dem Skythen, 5) wie Chryſippus ſagt? Iſt ihm das Leben noch erträglich, wenn er einige Sinne verlohren hat? Wie nun? Müſſen ſie nicht ſelbſt geſtehen, daß ihre Philoſophie gegen die gemeinen Begriffe verſtößt, da ſie gleichgültiger Dinge wegen ſich ſo ſehr bemühen und beeifern, und doch in Abſicht der Gegenwart oder Abweſenheit großer Güter ganz gleichgültig bleiben?

Auch das iſt den gemeinen Begriffen zuwider, daß ein Menſch ſich nicht darüber freue, daß er aus den größten Uebeln in die glücklichſte Lage verſetzt worden. Dieß iſt aber der Fall mit ihrem Weiſen. Denn wenn er von dem höchſten Grade des Laſters zum höchſten Grade der Tugend gelangt iſt, wenn er dem unglücklichſten Leben entronnen und des glückſeligſten theilhaftig geworden iſt, ſo darf er darüber keine ſichtbare Freude äußern, noch ſich deſſen erheben, und er muß bey dieſer großen Veränderung, da er von aller Unglückſeligkeit, von allem Laſter befreyt wird, und zum ſichern unwandelbaren Genuß alles Guten gelangt, ganz ungerührt bleiben.

Ferner

5) S. die Abhandlung über die Widerſprüche der Stoiker. Not. 7.

Ferner ſtreitet es mit dem gemeinen Begriffe, daß die Unveränderlichkeit und Feſtigkeit in den Urtheilen eins der größten Güter ſey; daß aber der, welcher den höchſten Gipfel erreicht hat, deſſen nicht bedürfe, und wenn es vorhanden iſt, ſich nicht darum bekümmere, ja oft nicht einmal um dieſer Gewißheit und Feſtigkeit willen den Finger ausſtrecke, die ſie doch ſelbſt für ein großes und vollkommenes Gut halten. Aber nicht blos dieſes behaupten die Stoiker, ſie ſagen noch obendrein, daß keine noch ſo lange Zeit das Gute vergrößere, ſondern wenn Jemand auch nur einen Augenblick klug und verſtändig geweſen ſey, ſo werde er keinem, der ſein ganzes Leben hindurch ſich der Tugend bedient und darinn glückſelig gelebt hat, das geringſte nachgeben. So hartnäckig ſie dieß auch immer behaupten, ſo lehren ſie doch auf der andern Seite, daß eine Tugend von kurzer Dauer zu gar nichts nütze. Was hülfe es zum Beyſpiel, wenn einem, der eben im Begriff iſt; Schiffbruch zu leiden, oder vom Felſen herabgeſtürzt zu werden, die Weisheit noch zu Theile würde? Oder wenn Lichas, da er vom Herkules ins Meer geſchleudert wurde, 6) noch vom

6) Lichas überbrachte dem Herkules von Seiten ſeiner Gemahlin Deianeira ein mit dem Blute des Kentauren Neſſus überſtrichenes Kleid. Sobald Herkules dieß angezogen hatte, empfand er die

vom Laſter zur Tugend übergegangen wäre? Nun das heißt doch wohl, nicht nur gegen die gemeinen Begriffe philoſophiren, ſondern auch ſeine eigenen verwirren, wenn man glaubt, daß ein kurzer Beſitz der Tugend ſelbſt der vollkommenſten Glückſeligkeit nicht nachſtehe, und doch auch zugleich nicht das geringſte werth ſey.

Indeß darf man ſich hierüber bey weitem nicht ſo ſehr wundern, als über die Meynung, daß wenn nun die Tugend und die Glückſeligkeit wirklich eingetreten iſt, der Beſitzer es oft gar nicht merke; daß es ihm gänzlich verborgen bleibe, wie er, der noch kurz vorher der elendeſte und unverſtändigſte Menſch war, nun auf einmal weiſe und glücklich geworden. Denn daß derjenige, der die Weisheit beſitzt, nur dieß allein nicht wiſſen und gewahr werden ſollte, daß er weiſe geworden und der Unwiſſenheit entgangen iſt, das iſt doch ſehr pòſſirlich; ja man kann überhaupt ſagen, ſie machen das Gute äußerſt kraftlos und unſcheinbar, wenn es da, wo es zugegen iſt, nicht einmal Empfindung verurſacht. Denn nach ihren Grundſätzen iſt es ja von Natur empfind-

die unerträglichſten Schmerzen, und aus Rache ſchleuderte er den Lichas von dem Vorgebirge Känëus in Euböa, wo er eben opfern wollte, ins Meer hinunter. S. Apollodor B. 2. K. 7. und Sophokles Tragödie, die Trachinierinnen.

empfindbar, und Chryſippus ſelbſt ſagt in der Abhandlung über den Zweck ausdrücklich, daß das Gute empfunden werden könne, und beweiſt auch dieſe Meynung. Alſo bleibt nur übrig, daß das Gute ſeiner Schwäche und Kleinheit wegen der Empfindung entgeht, wenn ſeine Gegenwart denen, die es beſitzen, unbekannt und unbemerkt bleibt. Es wäre ſchon ungereimt zu ſagen, daß einem Geſichte, welches die wenig oder mäßig weißen Gegenſtände ganz gut unterſcheidet, die ganz weißen entgehen, oder daß ein Gefühl, welches Dinge von einer kleinen oder mäßigen Wärme ſogleich empfindet, die ganz warmen und heißen nicht fühlen könne; aber wahrlich noch weit ungereimter iſt es, daß einer dasjenige, was nur auf eine gemeine Art nach der Natur iſt, als Geſundheit und Wohlbefinden, ſogleich wahrnimmt, hingegen die Anweſenheit der Tugend, die doch nach ihrer Meynung am meiſten und vollkommen nach der Natur iſt, ganz und gar nicht verſpürt. Wie kann es anders als dem gemeinen Begriff zuwider ſeyn, den Unterſchied zwiſchen Geſundheit und Krankheit einzuſehen, aber nicht den zwiſchen Weisheit und Thorheit; zu glauben, daß dieſe, die nun verſchwunden iſt, noch zugegen ſey, und die Gegenwart jener, die man wirklich beſitzt, nicht gewahr zu werden? Da die höchſte Stufe des Zunehmens Uebergang zur Tugend und Glückſeligkeit iſt, ſo muß nothwendig eins

von beyden ſtatt finden; entweder iſt das Zuneh⸗men und Fortſchreiten nicht ein Zuſtand des La⸗ſters und der Unglückſeligkeit, oder die Tugend weicht von dem Laſter, die Glückſeligkeit von der Unglückſeligkeit nicht gar viel ab, und der Un⸗terſchied zwiſchen Gutem und Böſem iſt ſehr gering und unbemerkbar, weil es ſonſt keinem unbekannt bleiben könnte, daß er das eine ſtatt des andern beſitzt.

Wenn ſie denn nun aber von keinem dieſer Widerſprüche abſtehen, ſondern alles dieß als ausgemacht annehmen, daß die, welche Fortſchritte machen, noch Thoren und Laſterhafte ſind, daß die Weiſen und Tugendhaften ihren Zuſtand ſelbſt nicht kennen, daß zwiſchen Weisheit und Thorheit gar kein großer Unterſchied iſt, ſo muß es dich freylich ſehr wundern, wie ſie ſich nur können ein⸗fallen laſſen, die Uebereinſtimmung (mit den ge⸗meinen Begriffen) durch ihre Lehrſätze, und was noch weit mehr iſt, durch ihre Handlungen und ihr Betragen im gemeinen Leben zu beſtätigen, da ſie alle Nichtweiſen in gleichem Grade für laſter⸗haft, ungerecht, treulos und unverſtändig halten, und hernach zwar einige von ihnen meiden und verabſcheuen, oder im Begegnen nicht einmal ei⸗nes Grußes würdigen, andern aber Geld anver⸗trauen, obrigkeitliche Aemter übertragen, und ihre Töchter zu Weibern geben. Sagen ſie dieß nur im Scherz, gut, ſo mögen ſie ihre ſtolze Mie⸗

ne

ne ablegen; ſoll es aber mit einer ſolchen Philo- ſophie ernſtlich gemeynt ſeyn, ſo iſt es den gemei- nen Begriffen zuwider, alle ohne Unterſchied zu tadeln und herunterzumachen, und doch einige als mittelmäßige, andere als die größten Böſewichter zu brauchen; den Chryſippus mit Bewunderung anzuſtaunen, den Alexinus 7) hingegen zu ver- lachen, und gleichwohl zu glauben, daß der eine nicht mehr und nicht weniger als der andere Thor ſey.

Ja, ſagen die Stoiker, das iſt wohl wahr, aber ſo wie derjenige, der nur eine Elle tief un- ter der Oberfläche des Meeres iſt, eben ſo gut ertrinkt, als wer fünfhundert Klafter tief ver- ſunken iſt, ſo ſind auch die, welche ſich der Tugend nähern, nicht weniger als die, die noch weit davon entfernt ſind, im Laſter; und ſo wie die Blinden blind ſind, wenn ſie auch in kurzem ihr Geſicht wieder bekommen, ſo bleiben auch die, welche im Zunehmen begriffen ſind, unverſtändig und laſterhaft, ſo lange bis ſie die Tugend er- reichen. Allein daß die Zunehmenden den Blinden nicht ähnlich ſind, ſondern nur den weniger Scharfſichtigen, auch nicht den Ertrinkenden,

 ſondern

7) Alexinus war ein Sophiſt aus der megariſchen oder eriſtiſchen Schule, ein Schüler des Eubuli- des. Die Stoiker waren gegen ihn vorzüglich auf- gebracht, weil er ſich als den heftigſten Gegner des Zeno zeigte. S. Diogenes Laert. B. 2. K. 10.

ſondern eher denen, die ſchwimmen, und noch dazu in der Nähe eines Hafens, das bezeugen ſie ſelbſt durch ihre Handlungen. Denn ſie würden ſich anderer wahrlich nicht als Miniſter, Feldherren und Geſetzgeber, wie die Blinden der Führer, bedienen; ſie würden nicht die Handlungen, die Thaten, die Reden und Lebensarten einiger zum Muſter nehmen, wenn ſie ſähen, daß alle auf gleiche Weiſe in Laſter und Thorheit erſoffen wären.

Dieß bey Seite geſetzt, muß dich auch wohl der Umſtand ſehr befremden, daß dieſe Leute nicht einmal durch ihre eigenen Beyſpiele belehrt werden, diejenigen nun in Ruhe zu laſſen, die ohne ihr Wiſſen weiſe geworden, und es nicht inne werden noch empfinden, daß ſie nun vom Ertrinken befreyt ſind, daß ſie das Licht ſehen, und nachdem ſie ſich aus dem Laſter herausgearbeitet haben, wieder frey athmen können. Es iſt nämlich ganz dem gemeinen Begriffe zuwider, daß ein Menſch, der im Beſitz alles Guten iſt, und dem zur vollkommenſten Glückſeligkeit nicht das geringſte fehlt, gehalten ſey, ſich ſelbſt das Leben zu nehmen; noch weit mehr aber, daß es demjenigen, der gar nichts Gutes hat, noch je haben wird, der hingegen mit allen Arten von Noth, Elend und Unglück beladen iſt, und bis ans Ende ſeyn wird, nicht zukomme, dem Leben zu entſagen, wenn ihm nicht etwa eins von denjenigen Dingen, die gleich-

gültige

gültige oder Mitteldinge heißen, zu Theil wird. Solche Geſetze werden in den Schulen der Stoiker gegeben, und ſie bewegen viele Weiſen ſich das Leben zu verkürzen, in der Hoffnung, in einen noch glücklichern Zuſtand zu kommen, obgleich der Weiſe ſchon höchſt ſelig, beglückt, ſicher und von aller Gefahr befreyt iſt, der Thor, der Unverſtändige hingegen, ſo voller Laſter und Verbrechen ſteckt, daß er ſie nicht zu bergen weiß. 8) Dennoch machen ſie es dieſem zur Pflicht, im Leben zu bleiben, jenem aber, ſich das Leben zu verkürzen. „Und das mit Recht, ſagt Chryſippus; „denn man muß das Leben nicht nach dem Guten „oder Böſen, ſondern nach dem, was der Natur „gemäß iſt, meſſen.“ Auf eine ſolche Art bleiben dieſe Leute der Gewohnheit getreu, und philoſophiren nach den gemeinen Begriffen. Was meynſt du dazu? Derjenige, der über Leben und Tod Unterſuchungen anſtellt, ſoll nicht unterſuchen,

8) Eine Anſpielung auf den in der vorhergehenden Abhandlung aus einem Tragiker angeführten Vers:

Des Elends bin ich voll, ich weiß es nicht zu bergen.

Reiske ſcheint dieſen Vers vergeſſen zu haben, da er für dieſe Stelle eine ganz unnöthige Verbeſſerung vorſchlägt.

Was ihm Böſes und Gutes daheim im Pallaſte
geſchehen ſey? 9)

Er ſoll nicht wie auf einer Waage das, was zur Glückſeligkeit oder Unglückſeligkeit führt, prüfen, ob es für ihn mehr ſchädlich oder nützlich iſt, ſondern nach ſolchen Dingen, die weder nützen noch ſchaden, eine Entſchließung faſſen, ob er das Leben behalten darf oder nicht? Folgt nicht aus dieſen Meynungen und Grundſätzen, daß einer, dem nichts fehlt, was verdient geflohen zu werden, das Leben wählen, derjenige aber es fliehen müſſe, der alles Wünſchenswerthe beſitzt?

Aber, mein Freund, ſo ſeltſam es auch iſt, das Leben zu fliehen, ohne daß man ſich in Noth und Unglück befindet, ſo iſt es doch noch weit ſeltſamer, wenn einer um eines gleichgültigen Dinges willen, das er nicht hat, das Gute fahren läßt. Und dieſes thun die Stoiker, welche die Glückſeligkeit und Tugend, die ſie beſitzen, für die ihnen nicht zu Theil gewordene Geſundheit und Unverletztheit des Körpers hingeben.

Und den Glaukos erregete Zevs, daß er ohne
Beſinnung
Gegen den Held Diomedes die Rüſtungen,
goldne mit ehrnen
Wechſelte, hundert Farren ſie werth, neun
Farren die andern. 10)

Eherne

9) Im 4ten Buche der Odyſſee, V. 392.
10) Im 6ſten Buche der Iliade, V. 234. ff.

Eherne Waffen ließen ſich doch noch im Streite eben ſo gut gebrauchen als die goldenen; aber Geſundheit und Schönheit des Körpers gewähren den Stoikern keinen Nutzen, keinen Vortheil für die Glückſeligkeit, und dennoch tauſchen ſie um die Weisheit Geſundheit ein. Denn ſie ſagen, Herakleitus und Pherekydes müßten, wenn ſie könnten, Tugend und Weisheit hingeben, um ſich von der Läuſeſucht und Waſſerſucht zu befreyen; 11) ja wenn Kirke zwey Gifttränke einſchenkte, von welchen der eine die Weiſen zu Thoren, der andere aber die Thoren zu Weiſen machte, ſo müßte Ulyſſes eher den Trank der Thorheit trinken, als ſich in ein Thier verwandeln laſſen, ſo daß er die Weisheit, und mit dieſer, verſteht ſich, auch die Glückſeligkeit beybehielt. 12) Sie ſagen, dazu rathe und ermahne die Weisheit ſelbſt; ſie

 rufe

11) Der Philoſoph Pherekydes, Pythagoras Lehrmeiſter, ſoll an der Läuſeſucht geſtorben ſeyn, wie auch Aelian vermiſchte Geſch. B. 4. K. 28. B. 5. K. 2. erzählt. Herakleitus von Epheſus, begab ſich aus Menſchenhaß in eine Einöde, und lebte da von Pflanzen und Kräutern. Er zog ſich dadurch die Waſſerſucht zu, woran er im 60ſten Jahre ſeines Alters ſtarb. S. Diog. Laert. B. 9. K. 1, 3.

12) Kirke verwandelte nämlich Ulyſſes Gefährten, in Schweine, die aber den Gebrauch der Vernunft behielten. Homer ſagt im 10ten Buche der Odyſſee, V. 239:

Schwei-

rufe jedem zu: Laß mich immerhin fahren, und mache dir nichts daraus, wenn ich auch verlohren gehe, und in ein Eſelsgeſicht herumgetrieben werde. Nun, wird mancher ſagen, eine Weisheit, die ſo etwas anrathen kann, iſt nur Eſelsweisheit, wenn es gut iſt, weiſe und glückſelig zu ſeyn, hingegen gleichgültig, ein Eſelsgeſicht herumzutragen. Es giebt, wie man erzählt, ein äthiopiſches Volk, wo ein Hund König iſt, und König genannt wird, auch alle die Vorzüge und Ehrenbezeugungen der Könige genießt, Männer aber, als Statthalter und Verweſer, die Geſchäfte beſorgen. Machen es nicht die Stoiker eben ſo? Bey ihnen hat die Tugend bloß den Namen und die Würde des Guten, ſie nennen ſie allein wünſchenswerth, nützlich und erſprießlich; aber ſie handeln und philoſophiren, ſie leben und ſterben ſo, wie die gleichgültigen Dinge es ihnen befehlen. Jenen Hund bringt doch wenigſtens kein Aethiopier ums Leben, er wird vielmehr mit großer Ehrfurcht angebetet; dieſe aber vernichten ihre Tugend, und opfern ſie ohne Bedenken auf, um ſich dafür Geſundheit und Wohlſtand zu verſchaffen.

Der

Schweinen waren ſie gleich an Haupt, an Stirn' und an Leibern,
Borſtenvoll, nur der Geiſt war unzerrüttet wie vormals.

Der Mühe, dieſe Materie weiter auszuführen, ſcheint uns der Schluß, welchen Chryſippus ſeinen Lehrſätzen gegeben hat, zu überheben. Da es nämlich in der Natur ſowohl gute als böſe, und ſolche Dinge giebt, die zwiſchen beyden ſtehen, und gleichgültige oder Mitteldinge genannt werden, ſo iſt Niemand unter den Menſchen, der nicht das Gute lieber als das Gleichgültige, und das Gleichgültige lieber als das Böſe haben will. Wir nehmen hierbey ſelbſt die Götter zu Zeugen, da wir ſie in unſern Gebeten vornehmlich um den Beſitz des Guten, und wo das nicht ſeyn kann, um die Befreyung vom Böſen anrufen; hingegen das, was weder gut noch böſe iſt, wohl nicht ſtatt des Guten, aber doch ſtatt des Böſen haben wollen. Chryſippus ändert nun die Natur und verkehrt die Ordnung der Dinge. Das Mittlere verſetzt er aus der mittlern in die letzte Stelle, das Letztere aber rückt er in die mittlere Stelle ein, ſo wie ein Tyrann nichtswürdigen Leuten den Vorzug einräumt; und verordnet alſo, zuerſt das Gute, dann das Böſe aufzuſuchen, und das letzte, was weder gut noch böſe iſt, für das ſchlimmſte zu halten. Das kömmt eben ſo heraus, als wenn Jemand nach den himmliſchen Dingen gleich die Unterwelt ſetzen, die Erde aber und was zur Erde gehört, hinab in den Tartarus,

Ferne, wo tief ſich öffnet der Abgrund unter der Erde —

ver-

verſtoßen wollte. 13) Nachdem er nun im dritten Buche über die Natur geſagt hat, daß es zuträglicher ſey, thöricht zu leben, ſo fährt er dann alſo fort: „Von der Beſchaffenheit ſind die guten „Dinge für die Menſchen, daß gewiſſermaßen die „böſen vor den andern, die ſich in der Mitte be„finden, den Vorzug haben. Doch haben nicht „dieſe an und für ſich den Vorzug, ſondern die „Vernunft, mit welcher zu leben doch rathſamer „iſt, wenn wir auch gleich Thoren wären" — folglich auch, wenn wir Ungerechte, Verbrecher, Feinde der Götter und Unglückſelige wären. Denn von dem allen fehlt denjenigen nichts, die thöricht leben. So iſt es denn rathſamer, unglückſelig zu ſeyn als nicht unglückſelig zu ſeyn, rathſamer, Schaden zu leiden, als nicht Schaden zu leiden, ungerecht zu handeln, als nicht ungerecht zu handeln, Verbrechen zu begehen, als nicht Verbrechen zu begehen? Das heißt, es geziemt uns das zu thun, was uns nicht geziemt, es iſt unſere Pflicht zu leben, ſelbſt wider unſere Pflicht? Freylich, ſagen ſie, denn es iſt ja ſchlimmer, ohne Vernunft und Empfindung zu ſeyn, als thöricht zu ſeyn. Nun, wie kömmt es nur, daß ſie nicht das, was noch ſchlimmer iſt, als das Böſe, geradezu für böſe erklären? Warum behaupten ſie denn, daß man nur allein die Thorheit fliehen müſſe, wenn es uns noch weit mehr obliegt,

13) Im 8ten Buche der Iliade, V. 14.

obliegt, denjenigen Zuſtand, der der Thorheit gar nicht fähig iſt, zu fliehen?

Doch wie ſollte man dieß noch anſtößig finden, wenn man ſich an das erinnert, was Chryſippus im zweyten Buche über die Natur geſagt hat, indem er behauptet, daß das Laſter in Abſicht des Ganzen nicht unnützlich entſtanden ſey. Es iſt der Mühe werth, dieſen Grundſatz mit ſeinen eigenen Worten anzuführen, damit du doch ſieheſt, welchen Platz diejenigen, die den Xenokrates und Speuſippus deswegen anklagen, weil ſie die Geſundheit nicht für ein Mittelding noch den Reichthum für unnütz halten, dem Laſter anweiſen, und wie ſie ſich darüber erklären. „Das „Laſter, ſagt er, hat zu den übrigen zufälligen „Dingen ſeine Beſtimmung; denn gewiſſermaßen „geſchieht es ebenfalls nach dem Grunde der Na„tur, und daß ich ſo ſage, in Abſicht des Ganzen nicht „unnützlich, weil ſonſt auch das Gute nicht da „wäre.“ Wie? alſo iſt bey den Göttern nichts Gutes, weil auch nichts Böſes da iſt? So wird dann, wenn Jupiter einmal ſämmtliche Materie in ſich aufgelöſt hat, und, nach Aufhebung der andern Verſchiedenheiten einzig geworden iſt, nichts Gutes mehr vorhanden ſeyn, weil nun auch nichts Böſes exiſtirt? Die Harmonie eines Chors findet ſtatt, wenn keiner dabey wider den Takt fehlt, die Geſundheit des Körpers, wenn kein Theil deſſelben krank iſt; die Tugend hingegen ſoll

verſtoßen wollte. 13) Nachdem er nun im dritten Buche über die Natur geſagt hat, daß es zuträglicher ſey, thöricht zu leben, ſo fährt er dann alſo fort: „Von der Beſchaffenheit ſind die guten „Dinge für die Menſchen, daß gewiſſermaßen die „böſen vor den andern, die ſich in der Mitte be„finden, den Vorzug haben. Doch haben nicht „dieſe an und für ſich den Vorzug, ſondern die „Vernunft, mit welcher zu leben doch rathſamer „iſt, wenn wir auch gleich Thoren wären“ — folglich auch, wenn wir Ungerechte, Verbrecher, Feinde der Götter und Unglückſelige wären. Denn von dem allen fehlt denjenigen nichts, die thöricht leben. So iſt es denn rathſamer, unglückſelig zu ſeyn als nicht unglückſelig zu ſeyn, rathſamer, Schaden zu leiden, als nicht Schaden zu leiden, ungerecht zu handeln, als nicht ungerecht zu handeln, Verbrechen zu begehen, als nicht Verbrechen zu begehen? Das heißt, es geziemt uns das zu thun, was uns nicht geziemt, es iſt unſere Pflicht zu leben, ſelbſt wider unſere Pflicht? Freylich, ſagen ſie, denn es iſt ja ſchlimmer, ohne Vernunft und Empfindung zu ſeyn, als thöricht zu ſeyn. Nun, wie kömmt es nur, daß ſie nicht das, was noch ſchlimmer iſt, als das Böſe, geradezu für böſe erklären? Warum behaupten ſie denn, daß man nur allein die Thorheit fliehen müſſe, wenn es uns noch weit mehr obliegt,

13) Im 8ten Buche der Iliade, V. 14.

obliegt, denjenigen Zuſtand, der der Thorheit gar nicht fähig iſt, zu fliehen?

Doch wie ſollte man dieß noch anſtößig finden, wenn man ſich an das erinnert, was Chryſippus im zweyten Buche über die Natur geſagt hat, indem er behauptet, daß das Laſter in Abſicht des Ganzen nicht unnützlich entſtanden ſey. Es iſt der Mühe werth, dieſen Grundſatz mit ſeinen eigenen Worten anzuführen, damit du doch ſieheſt, welchen Platz diejenigen, die den Xenokrates und Speuſippus deswegen anklagen, weil ſie die Geſundheit nicht für ein Mittelding noch den Reichthum für unnütz halten, dem Laſter anweiſen, und wie ſie ſich darüber erklären. „Das „Laſter, ſagt er, hat zu den übrigen zufälligen „Dingen ſeine Beſtimmung; denn gewiſſermaßen „geſchieht es ebenfalls nach dem Grunde der Na„tur, und daß ich ſo ſage, in Abſicht des Ganzen nicht „unnützlich, weil ſonſt auch das Gute nicht da „wäre." Wie? alſo iſt bey den Göttern nichts Gutes, weil auch nichts Böſes da iſt? So wird dann, wenn Jupiter einmal ſämmtliche Materie in ſich aufgelöſt hat, und, nach Aufhebung der andern Verſchiedenheiten einzig geworden iſt, nichts Gutes mehr vorhanden ſeyn, weil nun auch nichts Böſes exiſtirt? Die Harmonie eines Chors findet ſtatt, wenn keiner dabey wider den Takt fehlt, die Geſundheit des Körpers, wenn kein Theil deſſelben krank iſt; die Tugend hingegen

ſoll ohne das Laſter nicht ſtatt finden können, ſondern wie zu gewiſſen Arzeneymitteln, um ſie wirkſam zu machen, Vipergift und Hyänengalle erfordert wird, ſo ſoll auch zur Rechtſchaffenheit des Sokrates die Bosheit des Melitus; 14) zur Biederkeit des Perikles, die Unverſchämtheit des Kleons 15) durchaus nothwendig ſeyn? Wie wäre es Jupitern möglich geweſen, den Herkules und den Lykurgus zu erzeugen, wenn er uns nicht auch einen Sardanapalus und einen Phalaris 16) erzeugt hätte? Nur auf ſolche Weiſe können ſie ſagen, daß auch die Schwindſucht zur guten Leibesconſtitution, das Podagra zur Schnelligkeit erforderlich ſey; daß Achilles nicht ſchönes Haar gehabt hätte, wenn nicht Therſites kahl gewe-

14) Melitus war bekanntlich der Ankläger des Sokrates.

15) Perikles war ein geübter und erfahrner Staatsmann, der die Unternehmungen der Athener mit großer Klugheit leitete; Kleon hingegen, ein frecher, unbeſonnener Demagog, der die Athener zu den tollkühnſten Unternehmungen verleitete.

16) Sardanapalus, König in Aſſyrien, zeichnete ſich durch Wolluſt und Schwelgerey, Phalaris, Tyrann in Agrigent, durch Grauſamkeit und Mordſucht aus. Erſterer war alſo das Gegenbild von dem zu einer harten und rauhen Lebensart gewöhnten Lykurgus, letzterer, von dem wohlthätigen Herkules, der ſeine Zeitgenoſſen von einer Menge Uebel befreyte.

geweſen wäre. 17) Worinn ſind die Verfechter ſolcher abgeſchmackten Träume von denjenigen verſchieden, welche annehmen, daß die Geilheit, die Ungerechtigkeit nicht unnützlich für die Enthaltſamkeit und Gerechtigkeit entſtanden ſey? Haben wir da nicht Urſache, die Götter anzurufen, daß Bosheit,

Lügen, trügeriſche Reden, Verſtellung und
liſtige Tücke 18)

beſtändig fortdauern mögen, wenn nach Aufhebung derſelben auch die Tugend verſchwinden und verloren gehen ſollte?

Oder haſt du Luſt, noch das angenehmſte Stück ſeines ſo ſchön ausgeführten und einnehmenden Beweiſes kennen zu lernen? „So wie „die Comödien, ſagt er, lächerliche Inſchriften „führen, die zwar an und für ſich ſchlecht und „ohne Werth ſind, aber doch dem ganzen Gedichte „eine gewiſſe Annehmlichkeit verſchaffen; ſo kann „man auch das Laſter an und für ſich ſelbſt tadeln, „allein für die übrigen Dinge iſt es doch nicht „unnütz." Fürs erſte nun, daß das Laſter durch die göttliche Vorſehung entſtanden ſeyn ſoll, wie die Inſchrift einer Comödie durch den Einfall oder

17) Dem Achilles legt Homer im 1ſten Buche der Iliade ein gelbes oder bräunliches Haar bey; vom Therſites hingegen ſagt er, B. 2. V. 219. daß ſeine Scheitel mit dünner Wolle beſäet geweſen.

18) Aus Heſiodus Werken und Tagen, V. 78.

oder Willen des Verfaſſers, dieß geht doch über allen Begriff von Ungereimtheit. Wie können da die Götter mehr Geber des Guten als des Böſen heißen? Wie kann da noch das Laſter den Göttern verhaßt und ein Abſcheu ſeyn? Oder was kann man noch gegen ſo ſchändliche und unanſtändige Ausſprüche, als folgende ſind, einwenden?

Den Sterblichen giebt Gott wohl ſelbſt Veranlaſſung,
Wenn er von Grund aus will ein ſtolzes Haus vertilgen.

Und:

Wer hat jene der Götter empört zu feindlichem Hader? 19)

Zweytens mag wohl die ſchlechte Inſchrift einer Comödie zur Zierde dienen, und ihr zur Erreichung des Endzwecks beförderlich ſeyn, da ſie zur Abſicht hat, die Zuſchauer zu beluſtigen, und Lachen zu erregen; aber wie konnte der väterliche, der höchſte Jupiter, der Beſchützer der Gerechtigkeit, der vollkommenſte Künſtler, wie Pindarus ihn nennt, der die Welt gewiß nicht als ein großes, verwickeltes, und mit vielen Unglücksfällen angefülltes Schauſpiel, ſondern als eine gemeinſchaftliche Stadt für Götter und Menſchen, worinn dieſe mit Gerechtigkeit und Tugend in glückſeliger Ein-

19) Im 1ſten Buche der Iliade, V. 8. Wer hat jene der Götter — nach H. Voß Ueberſetzung, bedeutet hier: Welcher der Götter hat jene —

Eintracht leben ſollten, erſchuff — wie konnte die- ſer zu dem ſchönſten und erhabenſten Endzweck noch der Räuber, der Meuchelmörder, der Vatermörder und der Tyrannen benöthiget ſeyn? Nein, das Laſter diente der Gottheit nicht zu einem ſcherzhaf- ten oder poſſierlichen Auftritt, eben ſo wenig iſt es als Poſſenſpiel des Lachens und der Beluſti- gung wegen den menſchlichen Dingen beygemiſcht worden, ſo daß hierin auch nicht einmal ein Schat- ten von jener ſo geprieſenen Uebereinſtimmung mit der Natur ſichtbar iſt. Ueberdieß macht der ſchlechte Titel nur den kleinſten Theil des Gedichts aus, und nimmt in der Comödie nur einen ge- ringen Platz ein; auch ſind ſolche Dinge nicht in zu großer Menge vorhanden, und können alſo der Schönheit der gut ausgearbeiteten Theile keinen Eintrag thun. Mit dem Laſter hingegen iſt alles angefüllt, und das ganze Leben, das vom erſten Auftritt an bis zum Schluſſe äußerſt ſchlecht ge- ſpielt, und durch eine Menge Fehler und Unord- nungen ſo verhunzt wird, daß kein Theil deſſelben rein und tadellos bleibt, iſt, wie dieſe ſich aus- drücken, das häßlichſte und unangenehmſte Schau- ſpiel.

Aus dieſer Urſache möchte ich nun gerne fra- gen, wozu denn eigentlich das Laſter dem Ganzen nützlich geworden iſt? Zu den göttlichen und himmliſchen Dingen, wird man doch wohl nicht ſagen. Denn es wäre äußerſt lächerlich zu be-

rufe jedem zu: Laß mich immerhin fahren, und mache dir nichts daraus, wenn ich auch verlohren gehe, und in ein Eſelsgeſicht herumgetrieben werde. Nun, wird mancher ſagen, eine Weisheit, die ſo etwas anrathen kann, iſt nur Eſelsweisheit, wenn es gut iſt, weiſe und glückſelig zu ſeyn, hingegen gleichgültig, ein Eſelsgeſicht herumzutragen. Es giebt, wie man erzählt, ein äthiopiſches Volk, wo ein Hund König iſt, und König genannt wird, auch alle die Vorzüge und Ehrenbezeugungen der Könige genießt, Männer aber, als Statthalter und Verweſer, die Geſchäfte beſorgen. Machen es nicht die Stoiker eben ſo? Bey ihnen hat die Tugend bloß den Namen und die Würde des Guten, ſie nennen ſie allein wünſchenswerth, nützlich und erſprießlich; aber ſie handeln und philoſophiren, ſie leben und ſterben ſo, wie die gleichgültigen Dinge es ihnen befehlen. Jenen Hund bringt doch wenigſtens kein Aethiopier ums Leben, er wird vielmehr mit großer Ehrfurcht angebetet; dieſe aber vernichten ihre Tugend, und opfern ſie ohne Bedenken auf, um ſich dafür Geſundheit und Wohlſtand zu verſchaffen.

Der

Schweinen waren ſie gleich an Haupt, an
Stirn' und an Leibern,
Borſtenvoll, nur der Geiſt war unzerrüttet wie
vormals.

Der Mühe, dieſe Materie weiter auszuführen, ſcheint uns der Schluß, welchen Chryſippus ſeinen Lehrſätzen gegeben hat, zu überheben. Da es nämlich in der Natur ſowohl gute als böſe, und ſolche Dinge giebt, die zwiſchen beyden ſtehen, und gleichgültige oder Mitteldinge genannt werden, ſo iſt Niemand unter den Menſchen, der nicht das Gute lieber als das Gleichgültige, und das Gleichgültige lieber als das Böſe haben will. Wir nehmen hierbey ſelbſt die Götter zu Zeugen, da wir ſie in unſern Gebeten vornehmlich um den Beſitz des Guten, und wo das nicht ſeyn kann, um die Befreyung vom Böſen anrufen; hingegen das, was weder gut noch böſe iſt, wohl nicht ſtatt des Guten, aber doch ſtatt des Böſen haben wollen. Chryſippus ändert nun die Natur und verkehrt die Ordnung der Dinge. Das Mittlere verſetzt er aus der mittlern in die letzte Stelle, das Letztere aber rückt er in die mittlere Stelle ein, ſo wie ein Tyrann nichtswürdigen Leuten den Vorzug einräumt; und verordnet alſo, zuerſt das Gute, dann das Böſe aufzuſuchen, und das letzte, was weder gut noch böſe iſt, für das ſchlimmſte zu halten. Das kömmt eben ſo heraus, als wenn Jemand nach den himmliſchen Dingen gleich die Unterwelt ſetzen, die Erde aber und was zur Erde gehört, hinab in den Tartarus,

Ferne, wo tief ſich öffnet der Abgrund unter der Erde —

ver-

verſtoßen wollte. 13) Nachdem er nun im dritten Buche über die Natur geſagt hat, daß es zuträglicher ſey, thöricht zu leben, ſo fährt er dann alſo fort: „Von der Beſchaffenheit ſind die guten „Dinge für die Menſchen, daß gewiſſermaßen die „böſen vor den andern, die ſich in der Mitte be„finden, den Vorzug haben. Doch haben nicht „dieſe an und für ſich den Vorzug, ſondern die „Vernunft, mit welcher zu leben doch rathſamer „iſt, wenn wir auch gleich Thoren wären" — folglich auch, wenn wir Ungerechte, Verbrecher, Feinde der Götter und Unglückſelige wären. Denn von dem allen fehlt denjenigen nichts, die thöricht leben. So iſt es denn rathſamer, unglückſelig zu ſeyn als nicht unglückſelig zu ſeyn, rathſamer, Schaden zu leiden, als nicht Schaden zu leiden, ungerecht zu handeln, als nicht ungerecht zu handeln, Verbrechen zu begehen, als nicht Verbrechen zu begehen? Das heißt, es geziemt uns das zu thun, was uns nicht geziemt, es iſt unſere Pflicht zu leben, ſelbſt wider unſere Pflicht? Freylich, ſagen ſie, denn es iſt ja ſchlimmer, ohne Vernunft und Empfindung zu ſeyn, als thöricht zu ſeyn. Nun, wie kömmt es nur, daß ſie nicht das, was noch ſchlimmer iſt, als das Böſe, geradezu für böſe erklären? Warum behaupten ſie denn, daß man nur allein die Thorheit fliehen müſſe, wenn es uns noch weit mehr obliegt,

13) Im 8ten Buche der Iliade, V. 14.

obliegt, denjenigen Zuſtand, der der Thorheit gar nicht fähig iſt, zu fliehen?

Doch wie ſollte man dieß noch anſtößig finden, wenn man ſich an das erinnert, was Chryſippus im zweyten Buche über die Natur geſagt hat, indem er behauptet, daß das Laſter in Abſicht des Ganzen nicht unnützlich entſtanden ſey. Es iſt der Mühe werth, dieſen Grundſatz mit ſeinen eigenen Worten anzuführen, damit du doch ſieheſt, welchen Platz diejenigen, die den Xenokrates und Speuſippus deswegen anklagen, weil ſie die Geſundheit nicht für ein Mittelding noch den Reichthum für unnütz halten, dem Laſter anweiſen, und wie ſie ſich darüber erklären. „Das „Laſter, ſagt er, hat zu den übrigen zufälligen „Dingen ſeine Beſtimmung; denn gewiſſermaßen „geſchieht es ebenfalls nach dem Grunde der Na„tur, und daß ich ſo ſage, in Abſicht des Ganzen nicht „unnützlich, weil ſonſt auch das Gute nicht da „wäre.“ Wie? alſo iſt bey den Göttern nichts Gutes, weil auch nichts Böſes da iſt? So wird dann, wenn Jupiter einmal ſämmtliche Materie in ſich aufgelöſt hat, und, nach Aufhebung der andern Verſchiedenheiten einzig geworden iſt, nichts Gutes mehr vorhanden ſeyn, weil nun auch nichts Böſes exiſtirt? Die Harmonie eines Chors findet ſtatt, wenn keiner dabey wider den Takt fehlt, die Geſundheit des Körpers, wenn kein Theil deſſelben krank iſt; die Tugend hingegen

ſoll

ſoll ohne das Laſter nicht ſtatt finden können, ſondern wie zu gewiſſen Arzeneymitteln, um ſie wirkſam zu machen, Vipergift und Hyänengalle erfordert wird, ſo ſoll auch zur Rechtſchaffenheit des Sokrates die Bosheit des Melitus; 14) zur Biederkeit des Perikles, die Unverſchämtheit des Kleons 15) durchaus nothwendig ſeyn? Wie wäre es Jupitern möglich geweſen, den Herkules und den Lykurgus zu erzeugen, wenn er uns nicht auch einen Sardanapalus und einen Phalaris 16) erzeugt hätte? Nur auf ſolche Weiſe können ſie ſagen, daß auch die Schwindſucht zur guten Leibesconſtitution, das Podagra zur Schnelligkeit erforderlich ſey; daß Achilles nicht ſchönes Haar gehabt hätte, wenn nicht Therſites kahl gewe-

14) Melitus war bekanntlich der Ankläger des Sokrates.

15) Perikles war ein geübter und erfahrner Staatsmann, der die Unternehmungen der Athener mit großer Klugheit leitete; Kleon hingegen, ein frecher, unbeſonnener Demagog, der die Athener zu den tollkühnſten Unternehmungen verleitete.

16) Sardanapalus, König in Aſſyrien, zeichnete ſich durch Wolluſt und Schwelgerey, Phalaris, Tyrann in Agrigent, durch Grauſamkeit und Mordſucht aus. Erſterer war alſo das Gegenbild von dem zu einer harten und rauhen Lebensart gewöhnten Lykurgus, letzterer, von dem wohlthätigen Herkules, der ſeine Zeitgenoſſen von einer Menge Uebel befreyte.

geweſen wäre. 17) Worinn ſind die Verfechter ſolcher abgeſchmackten Träume von denjenigen verſchieden, welche annehmen, daß die Geilheit, die Ungerechtigkeit nicht unnützlich für die Enthaltſamkeit und Gerechtigkeit entſtanden ſey? Haben wir da nicht Urſache, die Götter anzurufen, daß Bosheit,

Lügen, trügeriſche Reden, Verſtellung und
liſtige Tücke 18)

beſtändig fortdauern mögen, wenn nach Aufhebung derſelben auch die Tugend verſchwinden und verloren gehen ſollte?

Oder haſt du Luſt, noch das angenehmſte Stück ſeines ſo ſchön ausgeführten und einnehmenden Beweiſes kennen zu lernen? „So wie „die Comödien, ſagt er, lächerliche Inſchriften „führen, die zwar an und für ſich ſchlecht und „ohne Werth ſind, aber doch dem ganzen Gedichte „eine gewiſſe Annehmlichkeit verſchaffen; ſo kann „man auch das Laſter an und für ſich ſelbſt tadeln, „allein für die übrigen Dinge iſt es doch nicht „unnütz.“ Fürs erſte nun, daß das Laſter durch die göttliche Vorſehung entſtanden ſeyn ſoll, wie die Inſchrift einer Comödie durch den Einfall oder

17) Dem Achilles legt Homer im 1ſten Buche der Iliade ein gelbes oder bräunliches Haar bey; vom Therſites hingegen ſagt er, B. 2. V. 219. daß ſeine Scheitel mit dünner Wolle beſäet geweſen.

18) Aus Heſiodus Werken und Tagen, V. 78.

oder Willen des Verfaſſers, dieß geht doch über allen Begriff von Ungereimtheit. Wie können da die Götter mehr Geber des Guten als des Böſen heißen? Wie kann da noch das Laſter den Göttern verhaßt und ein Abſcheu ſeyn? Oder was kann man noch gegen ſo ſchändliche und unanſtändige Ausſprüche, als folgende ſind, einwenden?

Den Sterblichen giebt Gott wohl ſelbſt Veranlaſſung,
Wenn er von Grund aus will ein ſtolzes Haus vertilgen.

Und:

Wer hat jene der Götter empört zu feindlichem Hader? 19)

Zweytens mag wohl die ſchlechte Inſchrift einer Comödie zur Zierde dienen, und ihr zur Erreichung des Endzwecks beförderlich ſeyn, da ſie zur Abſicht hat, die Zuſchauer zu beluſtigen, und Lachen zu erregen; aber wie konnte der väterliche, der höchſte Jupiter, der Beſchützer der Gerechtigkeit, der vollkommenſte Künſtler, wie Pindarus ihn nennt, der die Welt gewiß nicht als ein großes, verwickeltes, und mit vielen Unglücksfällen angefülltes Schauſpiel, ſondern als eine gemeinſchaftliche Stadt für Götter und Menſchen, worinn dieſe mit Gerechtigkeit und Tugend in glückſeliger Ein-

19) Im 1ſten Buche der Iliade, V. 8. Wer hat jene der Götter — nach H. Voß Ueberſetzung, bedeutet hier: Welcher der Götter hat jene —

Eintracht leben ſollten, erſchuff — wie konnte dieſer zu dem ſchönſten und erhabenſten Endzweck noch der Räuber, der Meuchelmörder, der Vatermörder und der Tyrannen benöthiget ſeyn? Nein, das Laſter diente der Gottheit nicht zu einem ſcherzhaften oder poſſierlichen Auftritt, eben ſo wenig iſt es als Poſſenſpiel des Lachens und der Beluſtigung wegen den menſchlichen Dingen beygemiſcht worden, ſo daß hierin auch nicht einmal ein Schatten von jener ſo geprieſenen Uebereinſtimmung mit der Natur ſichtbar iſt. Ueberdieß macht der ſchlechte Titel nur den kleinſten Theil des Gedichts aus, und nimmt in der Comödie nur einen geringen Platz ein; auch ſind ſolche Dinge nicht in zu großer Menge vorhanden, und können alſo der Schönheit der gut ausgearbeiteten Theile keinen Eintrag thun. Mit dem Laſter hingegen iſt alles angefüllt, und das ganze Leben, das vom erſten Auftritt an bis zum Schluſſe äußerſt ſchlecht geſpielt, und durch eine Menge Fehler und Unordnungen ſo verhunzt wird, daß kein Theil deſſelben rein und tadellos bleibt, iſt, wie dieſe ſich ausdrücken, das häßlichſte und unangenehmſte Schauſpiel.

Aus dieſer Urſache möchte ich nun gerne fragen, wozu denn eigentlich das Laſter dem Ganzen nützlich geworden iſt? Zu den göttlichen und himmliſchen Dingen, wird man doch wohl nicht ſagen. Denn es wäre äußerſt lächerlich zu behaup-

haupten, daß, wenn unter den Menſchen kein Laſter, keine Habſucht, keine Lüge entſtanden und vorhanden wäre, wenn wir einander nicht beraubten, nicht verleumdeten, nicht ermordeten, daß dann die Sonne nicht ihre beſtimmte Bahn gehen, die Welt nicht den Wechſel und Kreislauf der Jahreszeiten haben und die Erde in dem mittlern Raum des Univerſums nicht den Stoff zu Wind und Regen hergeben würde. Es bleibt alſo übrig, daß das Laſter zum Nutzen für uns und die uns angehenden Dinge entſtanden iſt, und dieß wollen vielleicht auch die Stoiker ſagen. Wie? Genießen wir denn nun, da wir laſterhaft ſind, einer feſtern Geſundheit? Haben wir nun einen größern Ueberfluß an den nothwendigen Bedürfniſſen? Hat das Laſter unſere Schönheit und Stärke vermehrt? Sie ſagen, nein. Aber ſo iſt die Tugend ein bloßer Name, ein dunkler Wahn nächtlicher — Sophiſten, 20) ſie liegt nicht, wie das Laſter, frey und öffentlich vor Aller Augen, und wir können nun weiter auf keine Sache, die für uns nützlich und brauchbar wäre, Rechnung machen, am wenigſten aber, o ihr Götter! auf die

20) Eine Anſpielung auf eine Stelle Euripides, im wüthenden Herkules V. 111. deſſen Worte ενυχιων ενυπνιων von Plutarch in εννυχιων σοφιστων verändert werden.

die Tugend, zu der wir doch geſchaffen ſind. 21) Iſt es alſo nicht ſchlimm, daß dem Landmann, dem Steuermann, dem Fuhrmann die nützlichen Dinge, die jeder hat, zur Erreichung ſeines Zwecks dienlich und beförderlich ſind, hingegen das, was von Gott zum Behuf der Tugend hervorgebracht worden, die Tugend ſelbſt zerſtört und zu Grunde richtet? Doch es iſt vielleicht nun Zeit, dieſe Materie zu verlaſſen, und zu einer andern fortzugehen.

Diadum. 22) O nein, mein Beſter, um meinetwillen nicht. Denn ich wünſche noch zu hören, wie nur dieſe Philoſophen das Böſe vor dem Guten, und das Laſter vor der Tugend einführen?

Lampr. Es iſt auch allerdings der Mühe werth, mein Freund! Sie wiſſen über dieſen Punkt viel zu ſchwatzen, aber das Reſultat davon

21) Bey dieſer verdorbenen Stelle habe ich den Reiſkiſchen Conjecturen folgen müſſen, die wenigſtens mit dem Zuſammenhange übereinſtimmen. Amyot ſucht hier auf andere Art zu helfen, und überſetzt: Auſſi eſt-ce un nom de ſilence ſeulement (er verändert alſo της γης in σιγης) et une opinion ténébreuſe de Sophiſtes, qui ſe couvrent d'une nuict, non pas comme la preud' hommie (für κακια muß er ακακια geleſen haben) laquelle eſt expoſée à tous en veuë de tout le monde, en ſorte, qu'il n'eſt pas poſſible qu'elle aporte aucune nuiſance au choſe, qui ne ſoit utile —

22) Amyot läßt hier wieder den Lamprias ſprechen.

iſt, die Weisheit, als Kenntniß der guten und böſen Dinge, würde, wenn man das Böſe wegnähme, ebenfalls ganz weggenommen werden. Denn ſo wie es unmöglich wäre, daß, wenn es Wahrheit giebt, es nicht auch Falſchheit gebe, eben ſo müſſe, ſobald das Gute exiſtirt, nothwendig auch das Böſe exiſtiren. Das Eine iſt wohl nicht unrichtig geſagt, gegen das Andere aber glaube ich manches einwenden zu können. Denn ich bemerke einen Unterſchied, warum zwar das, was nicht wahr iſt, ſogleich falſch iſt, aber das nicht gleich böſe iſt, was nicht gut iſt; weil nämlich zwiſchen dem Wahren und Falſchen gar nichts, zwiſchen dem Guten und Böſen aber das Gleichgültige in der Mitte ſteht. Alſo iſt es gar nicht nothwendig, daß das eine zugleich mit dem andern exiſtire. Denn die Natur kann gar wohl das Gute haben, ohne daß ſie des Böſen bedarf, indem ſie dasjenige hat, was weder gut noch böſe iſt.

Diadum. Laß doch hören, was gegen den erſtern Grund von euch erinnert worden iſt.

Lampr. Nun da läßt ſich gar vieles erinnern, für jetzt aber wollen wir nur das Nothwendigſte anführen. Erſtlich iſt es einfältig zu glauben, daß das Gute und Böſe blos der Weisheit wegen zur Entſtehung gekommen ſey. Die Weisheit hat ſich erſt nachher, da das Gute und Böſe ſchon vorhanden war, eingefunden, ſo wie die Arzeneykunſt, nachdem das Geſunde und Ungeſunde

geſunde das Daſeyn erhalten hatte. Das Gute und Böſe beſteht nicht deswegen, damit eine Weisheit vorhanden ſey, ſondern in ſo fern wir das ſchon vorhandene und beſtehende Gute und Böſe beurtheilen oder unterſcheiden, hat dieſes Vermögen den Namen der Weisheit bekommen. So iſt auch das Geſicht eine Empfindung weißer und ſchwarzer Gegenſtände; aber dieſe ſind nicht deswegen entſtanden, damit wir ein Geſicht haben, im Gegentheil bedurften wir des Geſichts, um dieſe Gegenſtände zu unterſcheiden. Zweytens, wenn die Welt, wie ſie behaupten, durch Feuer verzehrt werden ſoll, ſo bleibt gar nichts Böſes mehr übrig, alsdann iſt das Univerſum weiſe und verſtändig. Folglich iſt Weisheit da, wenn gleich nichts Böſes da iſt, und es iſt nicht nöthig, daß Böſes vorhanden ſey, wenn es eine Weisheit geben ſoll. Muß aber die Weisheit ſchlechterdings eine Kenntniß des Guten und Böſen ſeyn, nun was iſt es denn aber für ein Unglück, wenn nach Aufhebung des Böſen keine Weisheit mehr exiſtirt? Oder wenn wir ſtatt dieſer eine andere Tugend beſitzen, die nicht Kenntniß des Guten und Böſen, ſondern des Guten allein iſt? Wollte einer zum Beyſpiel, nachdem die ſchwarze Farbe ganz verloren gegangen wäre, darauf beſtehen, daß es nun auch um das Geſicht geſchehen ſey, weil es nicht mehr Empfindung der ſchwarzen und weißen Gegenſtände iſt, was hindert uns dann,

 ihm

ihm zu antworten: Es iſt eben kein Unglück, wenn wir das von dir beſchriebene Geſicht nicht mehr haben, und die Empfindungskraft uns dafür ein anderes verleiht, womit wir die weißen und nicht weißen Farben auffaſſen können. Ich für meine Perſon, glaube, daß die Weisheit in Abweſenheit des Böſen ſo wenig verſchwindet, als der Geſchmack in Ermangelung der bittern Säfte oder das Gefühl wegen Wegnehmung der Schmerzen; ſo gut dieſe Sinne bleiben, wenn ſie gleich nur was ſüß und nicht ſüß, was angenehm und nicht angenehm iſt, empfinden, eben ſo gut kann auch die Weisheit als Kenntniß deſſen, was gut und nicht gut iſt, beſtehen. Wer anderer Meynung iſt, mag den Namen hinnehmen, und uns die Sache ſelbſt laſſen. Dieß bey Seite geſetzt, was hindert denn, daß das Böſe nicht gedacht werde, das Gute aber auch wirklich exiſtiren könne? So genießen, dünkt mich, die Götter der vollkommenſten Geſundheit, aber ſie haben doch auch Begriffe von Fiebern und Seitenſtechen; und uns ſelbſt, die wir, nach der Meynung der Stoiker, alle miteinander Böſes im Ueberfluß, von Gutem aber gar nichts haben, uns fehlt es deshalb nicht an Begriffen der Weisheit, des Guten und der Glückſeligkeit. Um deſto befremdender iſt es, daß man ſich von dem Laſter, wenn es nicht zugegen iſt, keinen Begriff ſoll verſchaffen können, da doch bey der gänzlichen Abweſenheit der Tugend ſich noch

immer

immer Leute finden, die uns lehren, was ſie iſt, und uns eine klare Vorſtellung davon beybringen.

Sieh nur einmal, was dieſe Leute, die doch nach den gemeinen Begriffen zu philoſophiren vorgeben, uns alles weiß machen wollen, daß wir nur durch die Thorheit einen deutlichen Begriff von der Weisheit bekommen, und daß die Weisheit ohne Thorheit weder ſich ſelbſt noch die Thorheit begreiffen könne. Wenn die Natur durchaus der Entſtehung des Böſen bedurfte, ſo war doch wohl ein und das andere Beyſpiel des Laſters hinreichend, und, wenn du willſt, durften zehn oder tauſend oder auch zehntauſend laſterhafte Menſchen in der Welt erſcheinen, aber nicht ſo eine ungeheure Menge von Laſtern, welche die Zahl des Sandes, des Staubes und die Federn der buntfarbigen Vögel 23) weit übertrifft, während von der Tugend nicht einmal ein Schatten vorhanden iſt. In Sparta führten die Aufſeher der Speiſegeſellſchaften 24) einen, zwey, höchſtens drey Heloten, die mit ſtarkem Weine trunken gemacht worden, in den Saal, und zeigten

23) Eine Stelle aus einem unbekannten Dichter.

24) Nach Lykurgs Einrichtung durfte kein ſpartaniſcher Bürger in ſeinem Hauſe und mit den Seinigen eſſen, ſondern alle mußten zuſammen gemeinſchaftlich an beſtimmten Orten ihre Mahlzeit einnehmen. Dieſe Speiſegeſellſchaften nannten die Spartaner Φιδίτια. S. Plutarchs Leben des Lykurgus. K. 10. ff.

an ihnen den Jünglingen, was die Trunkenheit ſey, damit ſie ſich davor hüten und der Mäßigkeit befleißigen ſollten. Aber in dem menſchlichen Leben giebt es der Beyſpiele dieſes Laſters eine zahlloſe Menge. Denn kein einziger iſt nüchtern zur Tugend, ſondern wir alle taumeln als Trunkenbolde und Unglückſelige herum. So ſehr berauſcht uns die Vernunft, mit ſo vieler Verwirrung und Thorheit füllt ſie uns an, daß wir jenen Hunden ganz ähnlich ſind, die, wie Aeſop ſagt, aus Begierde nach einigen auf dem Meere ſchwimmenden Häuten ſich entſchloſſen, das Meer auszuſaufen, aber ehe ſie an die Häute kamen, zerplatzten. Auch uns hat die Vernunft 25) mitten in unſerer Hoffnung, durch ſie zur Tugend und Glückſeligkeit zu gelangen, ehe wir dieſe erreichten, verderbt und unglücklich gemacht, weil wir uns ſchon zu ſehr in dem Weine des bittern Laſters berauſcht hatten; wenn es anders wahr iſt, was dieſe behaupten, daß ſelbſt denen, die bis zur höchſten Stufe fortſchreiten, weder Erleichterung, noch Ruhe und Erholung von der Thorheit Unglückſeligkeit zu Theil wird.

Laß uns nun weiter ſehen, was die, die das Laſter beſitzen, daran für ein ſchönes Gut und

25) Das Wort λογος, das hier zweymal nach einander vorkömmt, habe ich jedesmal durch Vernunft überſetzt: Xylander braucht das erſtemal ratio, hier aber doctrina; Amyot hingegen überſetzt es zuerſt durch propos und hernach durch raiſon.

und Eigenthum haben, ſelbſt nach der Verſicherung des Mannes, der vorhin ſagte, daß das Laſter nicht unnützlich entſtanden ſey. Dieſer ſchreibt in den Büchern über die guten Werke: „Der Laſterhafte begehret nichts, er hat kein „Bedürfniß, ihm iſt nichts nützlich, nichts eigen, „nichts angemeſſen." Wie kann nun in aller Welt das Laſter nützlich ſeyn, wenn mit demſelben weder die Geſundheit, noch der Reichthum, noch das Zunehmen im Guten Nutzen bringt? Begehrt man da wohl die Dinge, die ſie ſelbſt theils mitnehmlich und ergreiflich, ja wohl gar nützlich, theils naturgemäß nennen? „Ja, ſagen ſie, „dieſe bedarf Niemand, der nicht weiſe geworden „iſt." Alſo bedarf der Thor auch nicht einmal weiſe zu werden. So empfinden die Menſchen, ehe ſie weiſe geworden ſind, weder Hunger noch Durſt; oder wenn ſie auch hungern und durſten, ſo bedürfen ſie kein Waſſer und kein Brod, ſie gleichen gutmüthigen Gäſten, die nur Feuer und Obdach brauchen. 26) Alſo bedurfte jener weder Obdach noch Mantel, welcher ſagte:

Gieb einen Mantel mir, Hipponax ſpricht
dich an:
Mich frieret ſehr.

Doch haſt du Luſt, etwas recht ſeltſames, außerordentliches und eigenes zu ſagen? Nun ſo ſage, daß der Weiſe nichts bedarf und nichts begehrt.

26) Eine Stelle aus einem unbekannten Dichter.

haupten, daß, wenn unter den Menſchen kein Laſter, keine Habſucht, keine Lüge entſtanden und vorhanden wäre, wenn wir einander nicht beraubten, nicht verleumdeten, nicht ermordeten, daß dann die Sonne nicht ihre beſtimmte Bahn gehen, die Welt nicht den Wechſel und Kreislauf der Jahreszeiten haben und die Erde in dem mittlern Raum des Univerſums nicht den Stoff zu Wind und Regen hergeben würde. Es bleibt alſo übrig, daß das Laſter zum Nutzen für uns und die uns angehenden Dinge entſtanden iſt, und dieß wollen vielleicht auch die Stoiker ſagen. Wie? Genießen wir denn nun, da wir laſterhaft ſind, einer feſtern Geſundheit? Haben wir nun einen größern Ueberfluß an den nothwendigen Bedürfniſſen? Hat das Laſter unſere Schönheit und Stärke vermehrt? Sie ſagen, nein. Aber ſo iſt die Tugend ein bloßer Name, ein dunkler Wahn nächtlicher — Sophiſten, 20) ſie liegt nicht, wie das Laſter, frey und öffentlich vor Aller Augen, und wir können nun weiter auf keine Sache, die für uns nützlich und brauchbar wäre, Rechnung machen, am wenigſten aber, o ihr Götter! auf die

20) Eine Anſpielung auf eine Stelle Euripides, im wüthenden Herkules V. 111. deſſen Worte εννυχιῶν ενυπνιων von Plutarch in εννυχιων σοφιστων verändert werden.

die Tugend, zu der wir doch geſchaffen ſind. 21) Iſt es alſo nicht ſchlimm, daß dem Landmann, dem Steuermann, dem Fuhrmann die nützlichen Dinge, die jeder hat, zur Erreichung ſeines Zwecks dienlich und beförderlich ſind, hingegen das, was von Gott zum Behuf der Tugend hervorgebracht worden, die Tugend ſelbſt zerſtört und zu Grunde richtet? Doch es iſt vielleicht nun Zeit, dieſe Materie zu verlaſſen, und zu einer andern fortzugehen.

Diadum. 22) O nein, mein Beſter, um meinetwillen nicht. Denn ich wünſche noch zu hören, wie nur dieſe Philoſophen das Böſe vor dem Guten, und das Laſter vor der Tugend einführen?

Lampr. Es iſt auch allerdings der Mühe werth, mein Freund! Sie wiſſen über dieſen Punkt viel zu ſchwatzen, aber das Reſultat davon

21) Bey dieſer verdorbenen Stelle habe ich den Reiſkiſchen Conjecturen folgen müſſen, die wenigſtens mit dem Zuſammenhange übereinſtimmen. Amyot ſucht hier auf andere Art zu helfen, und überſetzt: Auſſi eſt-ce un nom de ſilence ſeulement (er verändert alſo της γης in σιγης) et une opinion ténébreuſe de Sophiſtes, qui ſe couvrent d'une nuict, non pas comme la preud' hommie (für κακια muß er ακακια geleſen haben) laquelle eſt expoſée à tous en veuë de tout le monde, en ſorte, qu'il n'eſt pas poſſible qu'elle aporte aucune nuiſance au choſe, qui ne ſoit utile —

22) Amyot läßt hier wieder den Lamprias ſprechen.

iſt, die Weisheit, als Kenntniß der guten und bö-
ſen Dinge, würde, wenn man das Böſe wegnäh-
me, ebenfalls ganz weggenommen werden. Denn
ſo wie es unmöglich wäre, daß, wenn es Wahr-
heit giebt, es nicht auch Falſchheit gebe, eben ſo
müſſe, ſobald das Gute exiſtirt, nothwendig auch
das Böſe exiſtiren. Das Eine iſt wohl nicht un-
richtig geſagt, gegen das Andere aber glaube ich
manches einwenden zu können. Denn ich bemerke
einen Unterſchied, warum zwar das, was nicht
wahr iſt, ſogleich falſch iſt, aber das nicht gleich
böſe iſt, was nicht gut iſt; weil nämlich zwiſchen
dem Wahren und Falſchen gar nichts, zwiſchen
dem Guten und Böſen aber das Gleichgültige in
der Mitte ſteht. Alſo iſt es gar nicht nothwen-
dig, daß das eine zugleich mit dem andern exi-
ſtire. Denn die Natur kann gar wohl das Gute
haben, ohne daß ſie des Böſen bedarf, indem
ſie dasjenige hat, was weder gut noch böſe iſt.

Diadum. Laß doch hören, was gegen den
erſtern Grund von euch erinnert worden iſt.

Lampr. Nun da läßt ſich gar vieles erin-
nern, für jetzt aber wollen wir nur das Noth-
wendigſte anführen. Erſtlich iſt es einfältig zu
glauben, daß das Gute und Böſe blos der Weis-
heit wegen zur Entſtehung gekommen ſey. Die
Weisheit hat ſich erſt nachher, da das Gute und
Böſe ſchon vorhanden war, eingefunden, ſo wie
die Arzeneykunſt, nachdem das Geſunde und Un-
geſunde

geſunde das Daſeyn erhalten hatte. Das Gute und Böſe beſteht nicht deswegen, damit eine Weisheit vorhanden ſey, ſondern in ſo fern wir das ſchon vorhandene und beſtehende Gute und Böſe beurtheilen oder unterſcheiden, hat dieſes Vermögen den Namen der Weisheit bekommen. So iſt auch das Geſicht eine Empfindung weiſſer und ſchwarzer Gegenſtände; aber dieſe ſind nicht deswegen entſtanden, damit wir ein Geſicht haben, im Gegentheil bedurften wir des Geſichts, um dieſe Gegenſtände zu unterſcheiden. Zweytens, wenn die Welt, wie ſie behaupten, durch Feuer verzehrt werden ſoll, ſo bleibt gar nichts Böſes mehr übrig, alsdann iſt das Univerſum weiſe und verſtändig. Folglich iſt Weisheit da, wenn gleich nichts Böſes da iſt, und es iſt nicht nöthig, daß Böſes vorhanden ſey, wenn es eine Weisheit geben ſoll. Muß aber die Weisheit ſchlechterdings eine Kenntniß des Guten und Böſen ſeyn, nun was iſt es denn aber für ein Unglück, wenn nach Aufhebung des Böſen keine Weisheit mehr exiſtirt? Oder wenn wir ſtatt dieſer eine andere Tugend beſitzen, die nicht Kenntniß des Guten und Böſen, ſondern des Guten allein iſt? Wollte einer zum Beyſpiel, nachdem die ſchwarze Farbe ganz verloren gegangen wäre, darauf beſtehen, daß es nun auch um das Geſicht geſchehen ſey, weil es nicht mehr Empfindung der ſchwarzen und weißen Gegenſtände iſt, was hindert uns dann,

 ihm

ihm zu antworten: Es iſt eben kein Unglück, wenn wir das von dir beſchriebene Geſicht nicht mehr haben, und die Empfindungskraft uns dafür ein anderes verleiht, womit wir die weißen und nicht weißen Farben auffaſſen können. Ich für meine Perſon, glaube, daß die Weisheit in Abweſenheit des Böſen ſo wenig verſchwindet, als der Geſchmack in Ermangelung der bittern Säfte oder das Gefühl wegen Wegnehmung der Schmerzen; ſo gut dieſe Sinne bleiben, wenn ſie gleich nur was ſüß und nicht ſüß, was angenehm und nicht angenehm iſt, empfinden, eben ſo gut kann auch die Weisheit als Kenntniß deſſen, was gut und nicht gut iſt, beſtehen. Wer anderer Meynung iſt, mag den Namen hinnehmen, und uns die Sache ſelbſt laſſen. Dieß bey Seite geſetzt, was hindert denn, daß das Böſe nicht gedacht werde, das Gute aber auch wirklich exiſtiren könne? So genießen, dünkt mich, die Götter der vollkommenſten Geſundheit, aber ſie haben doch auch Begriffe von Fiebern und Seitenſtechen; und uns ſelbſt, die wir, nach der Meynung der Stoiker, alle miteinander Böſes im Ueberfluß, von Gutem aber gar nichts haben, uns fehlt es deshalb nicht an Begriffen der Weisheit, des Guten und der Glückſeligkeit. Um deſto befremdender iſt es, daß man ſich von dem Laſter, wenn es nicht zugegen iſt, keinen Begriff ſoll verſchaffen können, da doch bey der gänzlichen Abweſenheit der Tugend ſich noch immer

immer Leute finden, die uns lehren, was ſie iſt, und uns eine klare Vorſtellung davon beybringen.

Sieh nur einmal, was dieſe Leute, die doch nach den gemeinen Begriffen zu philoſophiren vorgeben, uns alles weiß machen wollen, daß wir nur durch die Thorheit einen deutlichen Begriff von der Weisheit bekommen, und daß die Weisheit ohne Thorheit weder ſich ſelbſt noch die Thorheit begreiffen könne. Wenn die Natur durchaus der Entſtehung des Böſen bedurfte, ſo war doch wohl ein und das andere Beyſpiel des Laſters hinreichend, und, wenn du willſt, durften zehn oder tauſend oder auch zehntauſend laſterhafte Menſchen in der Welt erſcheinen, aber nicht ſo eine ungeheure Menge von Laſtern, welche die Zahl des Sandes, des Staubes und die Federn der buntfarbigen Vögel 23) weit übertrifft, während von der Tugend nicht einmal ein Schatten vorhanden iſt. In Sparta führten die Aufſeher der Speiſegeſellſchaften 24) einen, zwey, höchſtens drey Heloten, die mit ſtarkem Weine trunken gemacht worden, in den Saal, und zeigten

23) Eine Stelle aus einem unbekannten Dichter.

24) Nach Lykurgs Einrichtung durfte kein ſpartaniſcher Bürger in ſeinem Hauſe und mit den Seinigen eſſen, ſondern alle mußten zuſammen gemeinſchaftlich an beſtimmten Orten ihre Mahlzeit einnehmen. Dieſe Speiſegeſellſchaften nannten die Spartaner Φιδιτια. S. Plutarchs Leben des Lykurgus. K. 10. ff.

an ihnen den Jünglingen, was die Trunkenheit ſey, damit ſie ſich davor hüten und der Mäßigkeit befleißigen ſollten. Aber in dem menſchlichen Leben giebt es der Beyſpiele dieſes Laſters eine zahlloſe Menge. Denn kein einziger iſt nüchtern zur Tugend, ſondern wir alle taumeln als Trunkenbolde und Unglückſelige herum. So ſehr berauſcht uns die Vernunft, mit ſo vieler Verwirrung und Thorheit füllt ſie uns an, daß wir jenen Hunden ganz ähnlich ſind, die, wie Aeſop ſagt, aus Begierde nach einigen auf dem Meere ſchwimmenden Häuten ſich entſchloſſen, das Meer auszuſaufen, aber ehe ſie an die Häute kamen, zerplatzten. Auch uns hat die Vernunft 25) mitten in unſerer Hoffnung, durch ſie zur Tugend und Glückſeligkeit zu gelangen, ehe wir dieſe erreichten, verderbt und unglücklich gemacht, weil wir uns ſchon zu ſehr in dem Weine des bittern Laſters berauſcht hatten; wenn es anders wahr iſt, was dieſe behaupten, daß ſelbſt denen, die bis zur höchſten Stufe fortſchreiten, weder Erleichterung, noch Ruhe und Erholung von der Thorheit Unglückſeligkeit zu Theil wird.

Laß uns nun weiter ſehen, was die, die das Laſter beſitzen, daran für ein ſchönes Gut und

25) Das Wort λογος, das hier zweymal nach einander vorkömmt, habe ich jedesmal durch Vernunft überſetzt: Xylander braucht das erſtemal ratio, hier aber doctrina, Amyot hingegen überſetzt es zuerſt durch propos und hernach durch raiſon.

und Eigenthum haben, ſelbſt nach der Verſicherung des Mannes, der vorhin ſagte, daß das Laſter nicht unnützlich entſtanden ſey. Dieſer ſchreibt in den Büchern über die guten Werke: „Der Laſterhafte begehret nichts, er hat kein „Bedürfniß, ihm iſt nichts nützlich, nichts eigen, „nichts angemeſſen.“ Wie kann nun in aller Welt das Laſter nützlich ſeyn, wenn mit demſelben weder die Geſundheit, noch der Reichthum, noch das Zunehmen im Guten Nutzen bringt? Begehrt man da wohl die Dinge, die ſie ſelbſt theils mitnehmlich und ergreiflich, ja wohl gar nützlich, theils naturgemäß nennen? „Ja, ſagen ſie, „dieſe bedarf Niemand, der nicht weiſe geworden „iſt.“ Alſo bedarf der Thor auch nicht einmal weiſe zu werden. So empfinden die Menſchen, ehe ſie weiſe geworden ſind, weder Hunger noch Durſt; oder wenn ſie auch hungern und durſten, ſo bedürfen ſie kein Waſſer und kein Brod, ſie gleichen gutmüthigen Gäſten, die nur Feuer und Obdach brauchen. 26) Alſo bedurfte jener weder Obdach noch Mantel, welcher ſagte:

Gieb einen Mantel mir, Hipponax ſpricht dich an:
Mich frieret ſehr.

Doch haſt du Luſt, etwas recht ſeltſames, außerordentliches und eigenes zu ſagen? Nun ſo ſage, daß der Weiſe nichts bedarf und nichts begehrt.

26) Eine Stelle aus einem unbekannten Dichter.

gehrt. Er iſt glücklich, er nichtsbedürftig, er ſich ſelbſt genug, ſelig und vollkommen. Aber welch ein Schwindel iſt nun das? Der Nichtsbedürftige begehrt die Güter, die er hat, und der Thor, der ſo vieles bedarf, begehrt nichts? Denn das ſagt Chryſippus ausdrücklich, daß die Thoren nicht begehren aber wohl bedürfen, und ſo ſetzt er die gemeinen Begriffe wie Damenſteine bald da bald dorthin. Denn alle Menſchen glauben, daß das Begehren, oder Brauchen eher ſey als das Bedürfen; ſie denken, wer Dinge begehrt, die nicht bey der Hand oder nicht leicht zu ſchaffen ſind, der habe Bedürfniß. So iſt Niemand der Hörner und Flügel bedürftig, weil er ſie nicht begehrt oder braucht; wer hingegen in dem Fall, wo er Waffen, Geld und Kleider braucht, dieſe Dinge nicht bekömmt oder hat, von dem ſagen wir, daß er derſelben bedürfe. Die Stoiker wollen ſich immer gern das Anſehen geben, als wenn ſie etwas gegen die gemeinen Begriffe zu ſagen wüßten, und verſtoßen darüber, aus Begierde etwas neues vorzubringen, gar oft, wie hier der Fall iſt, gegen ihre eigenen Begriffe.

Aber nun gieb mir etwas genauere Achtung: Ein anderer Satz, der mit den gemeinen Begriffen ſtreitet, iſt, daß kein Laſterhafter von irgend etwas Nutzen und Vortheil hat. Es giebt freylich viele, die durch Unterweiſung Fortſchritte machen, die aus der Sklaverey befreyet, als Be-

lagerte

lagerte gerettet, als Blinde an der Hand geführet, oder als Kranke geheilet werden; aber alles, was man an ihnen thut, hilft ihnen nichts, ſie empfangen keine Wohlthat, ſie haben keine Wohlthäter, und vergeſſen nicht der Wohlthäter. Nun ſo ſind auch die Laſterhaften auch nicht undankbar; die Weiſen und Verſtändigen ſind es gleichfalls nicht, folglich iſt Undankbarkeit ein Unding, weil die einen den Dank für erhaltene Wohlthaten nicht ſchuldig bleiben, die andern keiner Wohlthat fähig ſind. Nun höre, was ſie hierauf antworten. „Die „Wohlthat, ſagen ſie, gehört zu den Mitteldin„gen. Nützen und Nutzen haben iſt nur dem „Weiſen eigen, aber Wohlthat kömmt auch dem „Thoren zu.“ Alſo wer an der Wohlthat Theil hat, hat kein Recht auf die Benutzung derſelben, und da, wo die Wohlthat hingehört, findet weder Nutzen noch Eigenthum ſtatt? Aber was macht denn ſonſt die geleiſtete Hülfe zur Wohlthat, als daß derjenige, der ſie leiſtet, dem Empfänger 27) zu irgend etwas nützlich wird?

Diadum. Nun laß das gut ſeyn. Worinn beſteht denn aber die hochgeprieſene Nutzleiſtung welche die Stoiker den Weiſen als einen beſondern

27) Für δεομενῳ, das hier im Texte ſteht, muß ohne Zweifel, im Gegenſatz von παρασχοντα, geleſen werden δεχομενῳ.

dern Vorzug vorbehalten, und ihnen doch ſelbſt 28) nicht einmal den Namen davon übrig laſſen?

Lampr. „Wenn ein einziger Weiſer, ſagen „ſie, an irgend einem Orte nur den Finger auf „eine verſtändige Art ausſtreckt, ſo haben alle „Weiſen auf der ganzen Erde davon Nutzen und „Vortheil.“ Dieß iſt das Werk ihrer Nutzleiſtung, und darauf laufen durch die gemeinſchaftlichen Vortheile der Weiſen die Tugenden hinaus. Dennoch irrten Ariſtoteles und Xenokrates, welche behaupteten, daß die Menſchen von den Göttern, von den Eltern, von den Lehrern Hülfe und Nutzen haben. Beyde wußten nichts von dieſer bewundernswürdigen Nutzleiſtung, welche die durch Tugend in Gemeinſchaft ſtehenden Weiſen von einander erhalten, wenn ſie auch noch ſo weit getrennt ſind, und ſich einander gar nicht kennen. Indeß halten alle Menſchen die Einſammlung, die Aufbewahrung und Haushaltung nur dann für nützlich und vortheilhaft, wenn ſie wirklich Nutzen und Vortheil bringt; und ein guter Haushalter kauft ſich Schlüſſel, und hütet ſeine Vorrathskammern —

Er

28) Xylander verwandelt σοφοις in φαυλοις, daß der Sinn herauskömmt: und den Thoren nicht einmal den Namen derſelben übrig laſſen. Aber αυτοις ſcheint die Leſeart σοφοις zu beſtätigen. Was ich durch Nutzleiſtung überſezt habe, iſt im Griechiſchen ωφελεια.

Er ſchließt mit eigner Hand die theure Kammer auf
Die ſeinen Schatz enthält —

Aber Dinge einſammeln, die zu gar nichts nütze ſind, ſie ſorgfältig und mühſam aufbewahren, iſt nicht rühmlich und anſtändig, ſondern höchſt lächerlich. Hätte nun **Ulyſſes** mit dem von der **Kirke** erlernten Knoten nicht die Geſchenke, die **Alkinous** ihm gegeben hatte, Dreyfüße, Keſſel, Kleider und Gold, ſondern Auskehricht, Steine und Unrath verſiegelt, und die auf einen ſolchen Vorrath verwendete Mühe, deſſen Beſitz und Aufbewahrung für ein ſeliges und beglückendes Geſchäfte gehalten, wer würde dieſe alberne Vorſicht, dieſe vergebliche Sorgfalt gut und löblich gefunden haben? Nun iſt aber dieß ſchöne, dieß preißliche und ſelige Stück der ſtoiſchen Uebereinſtimmung nichts anders als eine Sammlung und Aufbewahrung ganz unnützer und gleichgültiger Dinge. Denn von der Art ſind die naturgemäßen, noch mehr aber die äuſſerlichen Dinge, in ſo fern die Stoiker den größten Reichthum mit Treſſen, goldenen Nachttöpfen, oder wohl gar mit Oelflaſchen vergleichen.

Dafür geht es ihnen ſo wie denjenigen, welche die Tempel gewiſſer Götter oder Halbgötter aus Uebermuth beſchimpft und geläſtert zu haben ſcheinen; denn ſobald ſich dieſe eines beſſern beſinnen, werfen ſie ſich in aller Demuth nieder,

und ſuchen die Gottheit durch Lobpreiſungen zu verſöhnen. Eben ſo müſſen ſich die Stoiker zur Strafe für ihre Prahlerey und eitle Ruhmredigkeit wieder mit den gleichgültigen Dingen plagen, und ſie ſchämen ſich nicht, es laut zu ſagen, daß die Einſammlung derſelben und die darauf verwendete Mühe etwas gutes, ſchönes und löbliches iſt; daß jeder, dem ſie nicht zu Theile werden, nicht leben bleiben darf, ſondern ſich erſtechen oder zu Tode hungern muß, ohne ſich weiter um die Tugend zu bekümmern. Sie halten wohl den Theognis für einen äußerſt feigen und kleinmüthigen Mann, weil er aus Furcht (vor einer ſo gleichgültigen Sache, als die Armuth iſt) ſchreibt:

Ach! um die Armuth zu fliehn, mein Kyrnus, ſtürze dich muthig
Hoch vom Felſengeſtad' in die Wogen des Meers.

Aber ſie ſelbſt geben in gebundener Rede die Ermahnung, daß man, um ſich von einer ſchweren Krankheit oder einem heftigen Schmerze zu befreyen, in Ermangelung eines Degens oder Gifttranks, ins Meer ſpringen, oder ſich von Felſen herabſtürzen ſoll, wiewohl beyde nicht ſchädlich, böſe und nachtheilig ſind, auch diejenigen, die hinein gerathen, nicht unglücklich machen.

„Womit ſoll ich nun anfangen, ſagt Chry„ſippus? Was ſoll ich als Prinzip der Pflicht, „als Materie der Tugend annehmen, wenn ich

„die Natur und was wider 29) die Natur iſt, „weglaſſe?“ Ey, mein Beſter, wovon hat denn Ariſtoteles, wovon Theophraſtus angefangen? Welche Prinzipien haben Xenokrates und Polemon angenommen? Iſt nicht auch Zeno dieſen Männern gefolgt, die die Natur und das Naturgemäße zu Elementen der Glückſeligkeit machten? Aber ſie blieben freylich dabey, als bey annehmlichen, guten und nützlichen Dingen, und indem ſie die Tugend noch dazu nahmen, die auf jedes derſelben wirkt, und ſich deſſen auf eine ſchickliche Art bedient, glaubten ſie daraus ein vollkommenes und ganz vollſtändiges Leben zu Stande zu bringen, und jene Uebereinſtimmung, die der Natur wirklich zuträglich und entſprechend iſt, herzuſtellen. Sie ahmten nicht denen nach, welche der Erde entſpringen und wieder auf ſie herunterfallen; nein, ſie machten ſich nicht ſolcher Verwirrung, ſolcher Widerſprüche ſchuldig, daß ſie eben dieſelben Dinge annehmlich und doch nicht wählbar, angemeſſen und doch nicht gut, unnütz und doch brauchbar, uns nichts angehend und doch Prinzipien der Pflichten genannt hätten. So wie die Lehre dieſer Männer war, ſo war auch ihr Leben; ihre Handlungen und Reden ſtimm-

29) Amyot hat hier für παρα την φυσιν geleſen κατα την φυσιν, da er überſetzt: ce qui eſt ſelon la nature. Nach dem Folgenden iſt auch dieſe Veränderung nothwendig.

ſtimmten vollkommen mit einander überein. Die Schule der Stoiker hingegen gleicht jenem Weibe beym Archilochus, welches heimtückiſch in der einen Hand Waſſer, in der andern Feuer trägt. Durch einige Lehrſätze zieht ſie die Natur an ſich, durch andere ſtößt ſie ſie wieder zurück; oder, um deutlicher zu reden, ihren Werken und Handlungen nach hält ſie ſich an das, was der Natur gemäß iſt, als gut und wählbar, aber durch ihre Ausdrücke und Redensarten verwirft und beſchimpft ſie es, als etwas gleichgültiges, das der Tugend zur Glückſeligkeit unbrauchbar iſt. Da alle Menſchen überhaupt ſich das Gute als erfreulich, wünſchenswerth, beglückend, von größter Würde ſich ſelbſt genug, und nichtsbedürftig denken, ſo betrachte nun einmal das Gute der Stoiker und halte es mit jenem zuſammen. Hältſt du es wohl für etwas erfreuliches, den Finger verſtändig auszuſtrecken? Iſt es wünſchenswerth, auf eine verſtändige Art gefoltert zu werden? Iſt derjenige glücklich, der ſich bedächtlich vom Felſen herunterſtürzt? Beſteht darin die größte Würde, das, was die Vernunft oft vorzieht, um des nicht guten willen, fahren zu laſſen? Iſt das vollkommen und ſich ſelbſt genug, bey deſſen Anweſenheit diejenigen, die der gleichgültigen Dinge nicht theilhaftig werden, nicht länger leben mögen?

Aber es giebt noch einen andern Grundſatz der Stoiker, durch welchen die Gewohnheit noch mehr

mehr beeinträchtiget wird, da er ihr die ächten Begriffe, wie rechtmäßige Kinder, raubt und entwendet, und dafür andere unächte, wilde und unnatürliche unterſchiebt, die ſie ſtatt jener aufſaugen und lieb gewinnen ſoll; und dieß noch dazu in der Lehre von den guten und böſen, den wählbaren und fliehenswürdigen, den angemeſſenen und fremden Dingen, von welchen man eine deutlichere und richtigere Kenntniß haben muß, als von warmen und kalten oder weißen und ſchwarzen Gegenſtänden, weil die Vorſtellungen der letzteren erſt durch die Sinne von außen hereindringen, jene aber mit dem in uns ſelbſt liegenden Guten einen verwandten Urſprung haben. Allein die Stoiker, welche die Spitzfündigkeiten der Dialektik auf den Lehrpunkt von der Glückſeligkeit anwenden, und dieſen eben ſo wie den Pſeudomenos oder Kyrieuon 30) behandeln, haben noch keinen einzigen Zweifel darin gehoben, wohl aber tauſend hineingetragen. So weiß jedermann, daß unter zwey Gütern, von welchen das eine Zweck, das andere nur Mittel zum Zwecke iſt, der Zweck allemal wichtiger und vollkommener iſt. Auch Chryſippus ſieht den Unterſchied ein, wie aus dem dritten Buche über die guten Dinge erhellet. Denn er ſtimmt dort denjenigen bey, welche

30) Künſtliche Schlußarten oder Vexierſchlüſſe, deren ſchon oben gedacht worden.

che die Kenntniß oder Wiſſenſchaft für einen Zweck halten, und auch in dem Werke über die Gerechtigkeit erklärt er, wenn man das Vergnügen zum Zwecke mache, ſo glaube er nicht, daß die Gerechtigkeit erhalten werden könne; wohl aber, wenn man es nicht zum Zwecke, ſondern nur zu einem Gute mache. Ich halte nicht für nöthig, dir die Stelle mit ſeinen eigenen Worten anzuführen, da das dritte Buch über die guten Dinge überall leicht zu haben iſt. Wenn ſie nun wieder behaupten, mein Freund, daß ein Gut weder größer noch kleiner als das andere, und dasjenige, das kein Zweck iſt, demjenigen, welches Zweck iſt, ganz gleich ſey, ſo ſtreiten ſie offenbar nicht blos mit den gemeinen Begriffen, ſondern auch mit ihren eigenen Grundſätzen. Auf der andern Seite, wenn unter zwey Uebeln, das eine, ſobald es ſich einfindet, uns ſchlimmer macht, das andere uns zwar ſchadet, aber doch nicht verſchlimmert, ſo muß man, denke ich, denjenigen Schaden für den ärgſten halten, durch den wir auch noch ſchlimmer werden. Chryſippus räumt nun zwar ein, daß es gewiſſe Arten von Furcht, Traurigkeit und Betrug gebe, die uns ſchaden, ohne uns doch ſchlimmer zu machen; aber lies nur das erſte Buch des gegen Plato geſchriebenen Werks über die Gerechtigkeit. Denn auch in anderer Rückſicht iſt es der Mühe werth, die darinn herrſchende Redſeligkeit des Mannes kennen zu lernen, die ſich an allen Dingen, an

allen

allen Lehrſätzen, eigenen ſowohl als fremden, vergreift. So iſt es zum Beyſpiel wider den gemeinen Begriff, daß dem menſchlichen Leben ein doppelter Endzweck und Ziel vorgeſteckt ſey, und daß nicht alles, was wir thun, ſich auf einen einzigen Punkt beziehe: Noch mehr aber ſtreitet es mit jenem Begriffe, daß jede unſerer Handlungen ſich auf etwas ganz anders als das, was der Zweck iſt, beziehen ſoll. Aber ſie müſſen freylich das eine oder das andere annehmen. Denn wenn die der Natur nach erſten Dinge nicht für ſich wählbar und annehmlich ſind, 31) ſo ſind ſie auch nicht der letzte Zweck, ſondern die auf richtigen Schlüſſen beruhende Wahl und Annahme derſelben, und daß jeder alles, was an ihm iſt, thue, um die der Natur nach erſten Dinge zu erlangen, und ſo muß alles, was geſchieht, nur darauf Beziehung haben, jener Dinge, die der Natur nach die erſten ſind, theilhaftig zu werden. Denn wenn ſie glauben, daß ſie, auch ohne

 nach

31) So habe ich dieſe corrupte Stelle nach Amyot, wiewohl mit einiger Abweichung, die der Zuſammenhang nothwendig zu machen ſchien, zu ergänzen geſucht. Ueberhaupt iſt alles das Folgende bis ans Ende des erſten Theils der Abhandlung äußerſt verdorben, ſo daß auch der ſel. Reiſke keine Luſt gehabt hat, das übrige durchzugehen, und mit Anmerkungen zu verſehen. Man wird es alſo hoffentlich dem Ueberſetzer nicht zur Laſt legen, wenn nicht alles deutlich und verſtändlich ſeyn ſollte.

nach der Erlangung dieſer Dinge zu ſtreben, oder ſie zur Abſicht zu haben, den Endzweck erreichen, ſo muß die Wahl derſelben ſich auf etwas anders beziehen, nicht aber auf dieſe Dinge ſelbſt. Der Zweck iſt nämlich, jene Dinge auf eine verſtändige Art zu wählen und zu nehmen; ſie ſelbſt aber haben, ſo wie ihr Beſitz, wenig auf ſich, ſie ſind gleichſam nur als eine Materie anzuſehen, deren Werth in der Fähigkeit, gewählt zu werden, liegt. Dieß iſt, dünkt mich, nicht nur der Sinn des Ausdrucks, ſondern ſie ſagen das auch ſelbſt in ihren Schriften, wenn ſie den Unterſchied angeben.

Diadum. Nun du weißeſt doch recht ſchön darzuſtellen, was die Stoiker hierüber ſagen, und wie ſie es ſagen; aber erwäge nun noch, daß es ihnen dabey eben ſo geht, wie denjenigen, die über ihren Schatten hinweg ſpringen wollen. Sie laſſen dieſe Ungereimtheit nicht hinter ſich, ſondern führen ſie zugleich mit dem Räſonnement immer weiter fort, ſo daß ſie am Ende von dem gemeinen Begriffe ganz entfernt wird. Wenn einer behauptete, der Bogenſchütze thue alles, was an ihm iſt, nicht, um das Ziel zu treffen, ſondern um alles, was an ihm iſt, zu thun, ſo würde er Räthſel und abentheuerliche Dinge zu ſagen ſcheinen. Eben ſo abgeſchmackt iſt es, wenn jene höchſt albernen Schwätzer darauf beſtehen, daß nicht die Erlangung der naturgemäßen Dinge Zweck des Strebens nach den naturgemäßen Dingen ſey, ſondern

das Nehmen und Wählen derſelben, oder daß das Streben und das Verlangen eines jeden nach Geſundheit nicht das Geſundſeyn zum Zweck habe, ſondern im Gegentheil das Geſundſeyn ſich auf das Streben und Verlangen darnach beziehe. Und wenn ſie nun das Spazierengehen, das laute Reden, ja wohl gar die chirurgiſche Operation und den klugen Gebrauch der Arzeneymittel zu Zwecken der Geſundheit, nicht dieſe zum Zwecke jener machen, klingt das nicht eben ſo poſſierlich, als wenn man ſagen wollte: Wir ſpeiſen, um zu ſchlachten oder um uns zu baden? Ja dieß würde doch nur, um genauer zu reden, eine einmal eingeführte Gewohnheit verändern, und die übliche Ordnung ſtören; aber die Behauptung der Stoiker hat eine gänzliche Umkehrung und Verwirrung aller Dinge zur Folge. Wir ſuchen alſo zu gehöriger Zeit ſpazieren zu gehen, nicht, um die Verdauung zu befördern; nein, um zu gehöriger Zeit ſpazieren zu gehen, befördern wir die Verdauung. So hat ja wohl gar die Natur der Nieſswurz wegen die Geſundheit, nicht der Geſundheit wegen die Nieſswurz hervorgebracht? Denn was bleibt ihnen, um das Maas der Ungereimtheit voll zu machen, ſonſt noch übrig, als dergleichen Sätze anzunehmen? Was iſt wohl für ein Unterſchied zwiſchen dem, der behauptet, daß die Geſundheit der Arzeneymittel, nicht die Arzeneymittel der Geſundheit wegen da ſind, und

zwiſchen dem, der die Auswahl in Abſicht der Arzeneymittel, ihrer Zuſammenſetzung und Anwendung für annehmlicher hält als die Geſundheit ſelbſt; oder vielmehr, der dieſe ganz und gar nicht für annehmlich hält, und den Zweck in die Beſchäftigung mit jenen ſetzt; der das Verlangen für den Zweck des Beſitzes, nicht den Beſitz für den Zweck des Verlangens erklärt? „Ja, ſagen ſie, das Verlangen ſetzt allemal „Weisheit und richtige Vernunftſchlüſſe voraus.“ Allerdings, werden wir antworten, wenn es auf die Erreichung und den Beſitz deſſen, was es ſucht, als Zweck abzielt; außerdem entzieht es ſich ſelbſt die richtigen Vernunftſchlüſſe, da es alles thut, um das zu erreichen, deſſen Erreichung weder rühmlich noch beglückend iſt.

Lampr. Da wir einmal auf dieſen Punkt gekommen ſind, ſo könnteſt du auch ſagen, daß nichts ſo ſehr dem gemeinen Begriffe zuwider ſey, als zu behaupten, daß man das Gute begehre und aufſuche, ohne einen Begriff davon bekommen oder gehabt zu haben. Denn du ſiehſt, wie Chryſippus ſelbſt den Ariſton damit in die Enge treibt, daß man ſich die Gleichgültigkeit der Dinge, da ſie weder zum Guten noch zum Böſen gehören, denken könne, ehe noch das Gute und Böſe gedacht worden. Auf ſolche Art folgt ja, daß die Gleichgültigkeit vorher exiſtirt, wenn man ſich dieſelbe nicht denken kann, ohne daß vorher das

Gute

Gute gedacht worden, welches doch nichts anders iſt als das Gute allein. Betrachte aber einmal dieſe Gleichgültigkeit, die die Stoiker abläugnen und eine Uebereinſtimmung nennen, wie und woher ſie gemacht hat, daß das Gute gedacht wird. Denn wenn es ohne das Gute nicht möglich iſt, die Gleichgültigkeit in Abſicht des nicht Guten zu denken, ſo kann noch weit weniger die Wiſſenſchaft der guten Dinge demjenigen eine Vorſtellung geben, der das Gute nicht vorher gedacht hat; ſo wie die Kunſt, die ſich mit geſunden und ungeſunden Dingen beſchäftiget, ſich nicht eher denken läßt, bis man von dieſen Dingen ſelbſt einen Begriff bekommen hat, ſo kann man ſich auch von der Wiſſenſchaft der guten und böſen Dinge keine Vorſtellung machen, ohne daß man ſich vorher die guten und böſen Dinge ſelbſt gedacht hat. Was iſt nun das Gute? Nichts anders, als die Weisheit. Und was iſt die Weisheit? Nichts anders als die Wiſſenſchaft des Guten. Nun wahrlich, da findet ſich in ihrem Raiſonnement Jupiters Korinthus 32) häufig genug; denn die Umdrehung der Mörſerkeule

32) Ein Sprüchwort, das man von Dingen zu brauchen pflegt, die zu oft wiederholt wurden. Pindarus braucht es am Ende der 7ten vermiſchten Hymne. Auch beym Ariſtophanes kömmt es einigemal vor.

ſtimmten vollkommen mit einander überein. Die Schule der Stoiker hingegen gleicht jenem Weibe beym Archilochus, welches heimtückiſch in der einen Hand Waſſer, in der andern Feuer trägt. Durch einige Lehrſätze zieht ſie die Natur an ſich, durch andere ſtößt ſie ſie wieder zurück; oder, um deutlicher zu reden, ihren Werken und Handlungen nach hält ſie ſich an das, was der Natur gemäß iſt, als gut und wählbar, aber durch ihre Ausdrücke und Redensarten verwirft und beſchimpft ſie es, als etwas gleichgültiges, das der Tugend zur Glückſeligkeit unbrauchbar iſt. Da alle Menſchen überhaupt ſich das Gute als erfreulich, wünſchenswerth, beglückend, von größter Würde ſich ſelbſt genug, und nichtsbedürftig denken, ſo betrachte nun einmal das Gute der Stoiker und halte es mit jenem zuſammen. Hältſt du es wohl für etwas erfreuliches, den Finger verſtändig auszuſtrecken? Iſt es wünſchenswerth, auf eine verſtändige Art gefoltert zu werden? Iſt derjenige glücklich, der ſich bedächtlich vom Felſen herunterſtürzt? Beſteht darin die größte Würde, das, was die Vernunft oft vorzieht, um des nicht guten willen, fahren zu laſſen? Iſt das vollkommen und ſich ſelbſt genug, bey deſſen Anweſenheit diejenigen, die der gleichgültigen Dinge nicht theilhaftig werden, nicht länger leben mögen?

Aber es giebt noch einen andern Grundſatz der Stoiker, durch welchen die Gewohnheit noch

mehr

mehr beeinträchtiget wird, da er ihr die ächten Begriffe, wie rechtmäßige Kinder, raubt und entwendet, und dafür andere unächte, wilde und unnatürliche unterſchiebt, die ſie ſtatt jener aufſaugen und lieb gewinnen ſoll; und dieß noch dazu in der Lehre von den guten und böſen, den wählbaren und fliehenswürdigen, den angemeſſenen und fremden Dingen, von welchen man eine deutlichere und richtigere Kenntniß haben muß, als von warmen und kalten oder weißen und ſchwarzen Gegenſtänden, weil die Vorſtellungen der letzteren erſt durch die Sinne von außen hereindringen, jene aber mit dem in uns ſelbſt liegenden Guten einen verwandten Urſprung haben. Allein die Stoiker, welche die Spitzfündigkeiten der Dialektik auf den Lehrpunkt von der Glückſeligkeit anwenden, und dieſen eben ſo wie den **Pſeudomenos** oder **Kyrieuon** 30) behandeln, haben noch keinen einzigen Zweifel darin gehoben, wohl aber tauſend hineingetragen. So weiß jedermann, daß unter zwey Gütern, von welchen das eine Zweck, das andere nur Mittel zum Zwecke iſt, der Zweck allemal wichtiger und vollkommener iſt. Auch **Chryſippus** ſieht den Unterſchied ein, wie aus dem dritten Buche über die guten Dinge erhellet. Denn er ſtimmt dort denjenigen bey, welche

30) Künſtliche Schlußarten oder Vexierſchlüſſe, deren ſchon oben gedacht worden.

che die Kenntniß oder Wiſſenſchaft für einen Zweck halten, und auch in dem Werke über die Gerechtigkeit erklärt er, wenn man das Vergnügen zum Zwecke mache, ſo glaube er nicht, daß die Gerechtigkeit erhalten werden könne; wohl aber, wenn man es nicht zum Zwecke, ſondern nur zu einem Gute mache. Ich halte nicht für nöthig, dir die Stelle mit ſeinen eigenen Worten anzuführen, da das dritte Buch über die guten Dinge überall leicht zu haben iſt. Wenn ſie nun wieder behaupten, mein Freund, daß ein Gut weder größer noch kleiner als das andere, und dasjenige, das kein Zweck iſt, demjenigen, welches Zweck iſt, ganz gleich ſey, ſo ſtreiten ſie offenbar nicht blos mit den gemeinen Begriffen, ſondern auch mit ihren eigenen Grundſätzen. Auf der andern Seite, wenn unter zwey Uebeln, das eine, ſobald es ſich einfindet, uns ſchlimmer macht, das andere uns zwar ſchadet, aber doch nicht verſchlimmert, ſo muß man, denke ich, denjenigen Schaden für den ärgſten halten, durch den wir auch noch ſchlimmer werden. Chryſippus räumt nun zwar ein, daß es gewiſſe Arten von Furcht, Traurigkeit und Betrug gebe, die uns ſchaden, ohne uns doch ſchlimmer zu machen; aber lies nur das erſte Buch des gegen Plato geſchriebenen Werks über die Gerechtigkeit. Denn auch in anderer Rückſicht iſt es der Mühe werth, die darinn herrſchende Redſeligkeit des Mannes kennen zu lernen, die ſich an allen Dingen, an

allen Lehrſätzen, eigenen ſowohl als fremden, vergreift. So iſt es zum Beyſpiel wider den gemeinen Begriff, daß dem menſchlichen Leben ein doppelter Endzweck und Ziel vorgeſteckt ſey, und daß nicht alles, was wir thun, ſich auf einen einzigen Punkt beziehe. Noch mehr aber ſtreitet es mit jenem Begriffe, daß jede unſerer Handlungen ſich auf etwas ganz anders als das, was der Zweck iſt, beziehen ſoll. Aber ſie müſſen freylich das eine oder das andere annehmen. Denn wenn die der Natur nach erſten Dinge nicht für ſich wählbar und annehmlich ſind, 31) ſo ſind ſie auch nicht der letzte Zweck, ſondern die auf richtigen Schlüſſen beruhende Wahl und Annahme derſelben, und daß jeder alles, was an ihm iſt, thue, um die der Natur nach erſten Dinge zu erlangen, und ſo muß alles, was geſchieht, nur darauf Beziehung haben, jener Dinge, die der Natur nach die erſten ſind, theilhaftig zu werden. Denn wenn ſie glauben, daß ſie, auch ohne

31) So habe ich dieſe corrupte Stelle nach Amyot, wiewohl mit einiger Abweichung, die der Zuſammenhang nothwendig zu machen ſchien, zu ergänzen geſucht. Ueberhaupt iſt alles das Folgende bis ans Ende des erſten Theils der Abhandlung äußerſt verdorben, ſo daß auch der ſel. Reiſke keine Luſt gehabt hat, das übrige durchzugehen, und mit Anmerkungen zu verſehen. Man wird es alſo hoffentlich dem Ueberſetzer nicht zur Laſt legen, wenn nicht alles deutlich und verſtändlich ſeyn ſollte.

zwiſchen dem, der die Auswahl in Abſicht der Arzeneymittel, ihrer Zuſammenſetzung und Anwendung für annehmlicher hält als die Geſundheit ſelbſt; oder vielmehr, der dieſe ganz und gar nicht für annehmlich hält, und den Zweck in die Beſchäftigung mit jenen ſetzt; der das Verlangen für den Zweck des Beſitzes, nicht den Beſitz für den Zweck des Verlangens erklärt? „Ja, ſagen ſie, das Verlangen ſetzt allemal „Weisheit und richtige Vernunftſchlüſſe voraus.“ Allerdings, werden wir antworten, wenn es auf die Erreichung und den Beſitz deſſen, was es ſucht, als Zweck abzielt; außerdem entzieht es ſich ſelbſt die richtigen Vernunftſchlüſſe, da es alles thut, um das zu erreichen, deſſen Erreichung weder rühmlich noch beglückend iſt.

Lampr. Da wir einmal auf dieſen Punkt gekommen ſind, ſo könnteſt du auch ſagen, daß nichts ſo ſehr dem gemeinen Begriffe zuwider ſey, als zu behaupten, daß man das Gute begehre und aufſuche, ohne einen Begriff davon bekommen oder gehabt zu haben. Denn du ſiehſt, wie Chryſippus ſelbſt den Ariſton damit in die Enge treibt, daß man ſich die Gleichgültigkeit der Dinge, da ſie weder zum Guten noch zum Böſen gehören, denken könne, ehe noch das Gute und Böſe gedacht worden. Auf ſolche Art folgt ja, daß die Gleichgültigkeit vorher exiſtirt, wenn man ſich dieſelbe nicht denken kann, ohne daß vorher das

Gute

Gute gedacht worden, welches doch nichts anders iſt als das Gute allein. Betrachte aber einmal dieſe Gleichgültigkeit, die die Stoiker abläugnen und eine Uebereinſtimmung nennen, wie und woher ſie gemacht hat, daß das Gute gedacht wird. Denn wenn es ohne das Gute nicht möglich iſt, die Gleichgültigkeit in Abſicht des nicht Guten zu denken, ſo kann noch weit weniger die Wiſſenſchaft der guten Dinge demjenigen eine Vorſtellung geben, der das Gute nicht vorher gedacht hat; ſo wie die Kunſt, die ſich mit geſunden und ungeſunden Dingen beſchäftiget, ſich nicht eher denken läßt, bis man von dieſen Dingen ſelbſt einen Begriff bekommen hat, ſo kann man ſich auch von der Wiſſenſchaft der guten und böſen Dinge keine Vorſtellung machen, ohne daß man ſich vorher die guten und böſen Dinge ſelbſt gedacht hat. Was iſt nun das Gute? Nichts anders, als die Weisheit. Und was iſt die Weisheit? Nichts anders als die Wiſſenſchaft des Guten. Nun wahrlich, da findet ſich in ihrem Raiſonnement Jupiters Korinthus 32) häufig genug; denn die Umdrehung der Mörſerkeule

32) Ein Sprüchwort, das man von Dingen zu brauchen pflegt, die zu oft wiederholt wurden. Pindarus braucht es am Ende der 7ten vermiſchten Hymne. Auch beym Ariſtophanes kömmt es einigemal vor.

keule 33) laß nur für dießmal weg, weil man ſonſt dieſe Vergleichung zu beißend finden möchte, wiewohl ſichs mit ihrem Raiſonnement eben ſo verhält, wie mit der Mörſerkeule. Denn es ergiebt ſich daraus, daß der Begriff des Guten die Weisheit ſelbſt vorausſetzt, und umgekehrt die Weisheit in dem Begriffe des Guten zu ſuchen iſt, daß man alſo immer das eine aus dem andern hervorſuchen muß — — — 34)

Es läßt ſich auch noch auf eine andere Art wahrnehmen, daß ihr Räſonnement die gemeinen Begriffe nicht nur verdreht, ſondern gänzlich umkehrt, und ſie auf ein bloßes Nichts zurückführt. Zum Weſen des Guten machen ſie die auf richtigen Schlüſſen beruhende Wahl der naturgemäßen Dinge. Nun aber giebt es keine auf richtigen Schlüſſen beruhende Wahl, die auf einen

33) Ein ähnliches Sprüchwort, das ungefähr das bedeuten mag, was heutiges Tages in der Logik petitio principii heißt.

34) Die folgenden Worte ανακλειπομενος — μη δυναμενου ſind durchaus verdorben, und ſo beſchaffen, daß kein verſtändlicher Sinn ſich heraus bringen läßt. Amyot hat ſie auf folgende Art überſetzt: Eſtant forcé de pourſuiver toujours l'un par l'autre y ayant défectuoſité en l'une et en l'autre et implication de contrariété en ce qu'il faut toujours entendre devant ce qui ne peut eſtre entendu à part.

einen gewiſſen Zweck gehet, wie vorhin geſagt worden. Was iſt alſo der Zweck? Nichts anders, ſagen ſie, als bey den Wahlen der naturgemäßen Dinge richtig zu ſchließen. Fürs erſte nun geht dadurch der Begriff des Guten ganz verlohren. Denn dieß richtige Schließen bey den Wahlen iſt doch immer nur eine zufällige Sache, die von der Fertigkeit richtig zu ſchließen abhängt; wenn wir alſo genöthiget ſind, dieſe Fertigkeit vom Zwecke, den Zweck aber nicht ohne dieſe Fertigkeit zu denken, ſo kommen wir endlich um den Begriff beyder. Zweytens, und dieß iſt noch weit wichtiger, müßte auch nach einem höchſt billigen Grunde die auf richtigen Schlüſſen beruhende Wahl eine Wahl guter, nützlicher und zur Erreichung des Zwecks dienlicher Dinge ſeyn. Denn Dinge auszuwählen, die weder nützlich, noch ſchätzbar, noch überhaupt wählenswerth ſind, wie gehören dazu richtige Schlüſſe? So ſoll denn, wie ſie ſelbſt wollen, die auf richtigen Schlüſſen beruhende Wahl auf ſolche Dinge gehen, die für die Glückſeligkeit Werth haben. Siehe nun, auf was für einen herrlichen und wichtigen Hauptpunkt dieſes ihr Räſonnement hinausläuft. Zweck iſt nämlich, nach ihrer Meynung, das richtige Schließen bey der Wahl der Dinge, die für die Glückſeligkeit einen Werth haben. Aber, mein Freund, dieſe Sprache, dieſe Art zu reden, muß wohl in deinen Ohren ſehr fremd und ſeltſam klingen?

Diadum. Das iſt wohl wahr; doch möchte ich gerne noch hören, wie ſich das alles endiget?

Lampr. Nun ſo mußt du deſto genauer Achtung geben. Denn es iſt nicht jedes Sache, dieſes Räthſel zu verſtehen. Höre zu und antworte mir. Zweck iſt alſo, nach ihrer Meynung, das richtige Schließen bey der Wahl der naturgemäßen Dinge.

Diadum. Ja, das ſagen ſie.

Lampr. Wählen ſie denn dieſe naturgemäßen Dinge, in ſo fern ſie gut ſind, oder in ſo fern ſie gewiſſe Vorzüge haben, oder in ſo fern ſie beförderlich ſind?

Diadum. Doch wohl des letztern wegen. 35)

Lampr. Wozu denn aber? Zur Erreichung des Endzwecks, oder zu einer andern Sache?

Diadum. Das glaube ich nicht, ſondern zur Erreichung des Endzwecks.

Lampr. Da ſiehſt du denn deutlich genug, was daraus folgt, nämlich, daß das richtige Schließen Zweck iſt, und daß dieſe Leute keine andere Glückſeligkeit haben und kennen als dieſe geprieſene Richtigkeit der Schlüſſe bey der Wahl der vorzüglichen Dinge. Indeß glauben einige, daß dieſe Widerlegung nur den Antipater, nicht die ganze Schule treffe; denn dieſer habe ſich, als er

35) So hat Amyot den Dialog geordnet, und die Lücke ausgefüllt. Ich habe geglaubt, ihm in dieſen Verwirrungen folgen zu müſſen.

er von Karneades in die Enge getrieben wurde, hinter dieſem leeren Geſchwätze zu verſtecken geſucht!

Auch das, was in der Schule der Stoiker über die Liebe gegen die gemeinen Begriffe gelehrt wird, iſt durchaus ungereimt. Häßlich ſind nämlich, wie ſie ſagen, die Jünglinge, in ſofern ſie laſterhaft und thöricht ſind; ſchön hingegen ſind nur die weiſen. Dieſe ſchönen Jünglinge aber werden von Niemanden geliebt, und ſind auch nicht liebenswürdig. Doch iſt das noch nicht das ſeltſamſte, ſondern ſie behaupten überdieß, daß, wer einen häßlichen Jüngling geliebt hat, ſogleich davon abſteht, wenn derſelbe ſchön geworden iſt. Nun wer kennt wohl eine Liebe von der Art, die bey einer ſichtbaren Häßlichkeit des Körpers ſowohl als der Seele entſteht und fortdauert, dann aber, wenn Schönheit verbunden mit Weisheit, Gerechtigkeit und Mäßigkeit ſich einfindet, gleich aufhört und verliſcht? Solche Leute ſind in meinen Augen den Mücken ähnlich, welche ſich an Weinſchaum und Eſſig ergötzen, aber den guten trinkbaren Wein verabſcheuen und davon wegfliegen. Was ſie von dem ſogenannten Anſchein der Schönheit ſagen, der die Liebe erregen ſoll, das hat gar keine Wahrſcheinlichkeit. Denn bey den Häßlichſten kann doch nicht wie bey den ſchönſten ein Anſchein der Schönheit ſtatt finden, wenn anders, wie ſie ſagen, die Verderbtheit des Charakters

rakters auch die äußere Geſtalt anfüllt. Und wie ungereimt klingt es nicht, wenn ſie ſagen, 36) der Häßlichſte ſey deßwegen liebenswürdig, weil man von ihm die Erwartung habe, daß er noch einſt die Schönheit erlangen könne, und wenn er nun ſie beſitzt, wenn er ſchön und gut geworden iſt, von Niemanden mehr geliebet werde? Die Liebe, ſagen ſie, iſt die Jagd eines Jünglings, der noch nicht vollkommen, aber doch mit Anlagen zur Tugend begabt iſt. Und was thun wir nun anders, mein Beſter, als daß wir die Irrthümer dieſer Schule widerlegen, die nicht nur durch unwahrſcheinliche Dinge, ſondern auch durch ungewöhnliche Ausdrücke unſre gemeinen Begriffe verkehrt und ihnen Gewalt anthut? Denn Niemand hat es den Weiſen verwehret, ihre Neigung auf Jünglinge zu werfen, wenn auch gleich alle Männer und Weiber unter Liebe das verſtehen, was dort von den Freyern der Penelope geſagt wird:

Allen erbebten die Knie' und in Wolluſt
ſchmachtet ihr Herz hin,
Jeder wünſcht' und gelobte, der Königin
Lager zu theilen. 37)

Oder

36) Dieß habe ich dem Zuſammenhange gemäß hinzugeſetzt. Die Worte des Textes ſind hier unüberſetzbar.

37) Im 18ten Buch der Odyſſee, V. 211. f. Amyot hat die Lücke, die hier im Texte iſt, trefflich ergänzt, und ich bin ihm ohne Bedenken gefolgt.

Oder was Jupiter von der Juno ſagt:

Denn ſo ſehr hat keine der Göttinnen oder der Weiber
Je mein Herz im Buſen mit mächtiger Glut mir bewältigt. 38)

Siehe, mein Freund, in einen ſolchen Zuſtand haben ſie die Sittenlehre verſetzt, daß man mit Recht von ihr ſagen kann:

Nur Wirrwarr iſts und Trug, da iſt auch nichts Geſundes. 39)

Und dennoch hegen ſie von andern Schulen eine ſehr ſchlechte Meynung, und nehmen ſie immer herum, nicht anders, als wenn ſie ſelbſt die einzigen wären, die die Natur und Gewohnheit aufrecht erhalten, und darüber ſo wie ſich gehört philoſophiren. Allein die Natur 40) wendet ſich unwillig von ihnen weg, und weiß durch die Begierden, Nachſtrebungen und Neigungen jedes dahin zu leiten, wohin es gehört; die Gewohnheit aber, ſo geſchmeidig und nachgiebig ſie auch ſonſt iſt, hat von der Dialektik nicht den geringſten

38) Im 14ten Buch der Iliade, V. 315. f.

39) Aus Euripides Andromache, V. 448.

40) So viel ſieht man wohl aus dem folgenden ἡ δὲ συνήθεια, daß hier ἡ μὲν φύσις hineingeſetzt werden muß; aber die übrigen Corruptelen laſſen ſich ohne Hülfe beſſerer Manuſcripte nicht heben. Ich habe ſo viel möglich den Zuſammenhang anzugeben geſucht.

ringſten Nutzen und Vortheil gehabt, vielmehr iſt ſie, wie ein krankes Gehör, durch leere Töne mit Dunkelheit und Unverſtändlichkeit angefüllt worden. Doch, wenn es dir gefällt, wollen wir davon bey einer andern Gelegenheit weiter ſprechen, für jetzt aber die Naturlehre der Stoiker, die nicht weniger als die Lehre vom Zwecke die gemeinen Begriffe verwirret, nach den erſten und vorzüglichſten Punkten durchgehen.

Ueberhaupt iſt es ungereimt und wider den gemeinen Begriff, zu ſagen, daß das, was nicht iſt, dennoch ſey, und daß Weſen, die nicht da ſind, exiſtiren; und ſo iſt nichts ungereimter, als was die Stoiker vom Univerſum behaupten. Sie ſetzen nämlich einen endloſen leeren Raum außen um die Welt herum und ſagen, das Univerſum ſey weder Körper noch unkörperlich. Daraus folgt denn, daß das nicht Exiſtirende das Univerſum ſey; denn ſie nennen nur die Weſen, die exiſtiren, Körper. Und da es dem Exiſtirenden eigen iſt, zu wirken, und zu leiden, das Univerſum aber nicht exiſtirend iſt, ſo kann dieſes auch weder wirken noch etwas leiden. Eben ſo wenig wird das Univerſum an einem Orte ſeyn; denn ein Körper iſt es doch wohl nur, der einen Ort einnimmt. Eben denſelben Ort pflegt dasjenige einzunehmen, was bleibt; alſo kann das Univerſum nicht bleiben, weil es keinen Ort einnimmt. Auch bewegt es ſich nicht von ſelbſt oder

zuerſt,

zuerſt, weil Bewegung einen Ort und einen gewiſſen Raum vorausſetzt. Ferner, was Bewegung hat, muß entweder ſich ſelbſt bewegen, oder von etwas anderm bewegt werden. Was ſich von ſelbſt bewegt, hat gewiſſe Neigungen in Abſicht der Schwere und Leichtigkeit. Nun ſind Schwere und Leichtigkeit Verhältniſſe, oder Kräfte, oder doch gewiß Verſchiedenheiten eines Körpers. Das Univerſum aber iſt kein Körper, alſo folgt nothwendig, daß das Univerſum weder ſchwer noch leicht iſt, auch nicht von ſelbſt ein Prinzip der Bewegung hat. Aber auch von etwas anderem kann das Univerſum nicht bewegt werden, weil nichts anderes als das Univerſum exiſtirt. Alſo ſind ſie genöthigt zu ſagen, daß das Univerſum weder bleibe noch ſich bewege. Ueberhaupt, wenn man nach ihrer Meynung das Univerſum nicht einen Körper nennen darf, aber Himmel, Erde, Thiere, Pflanzen, Menſchen und Steine Körper ſind, ſo wird das, was kein Körper iſt, Körper zu Theilen haben, und exiſtirende Dinge werden Theile des nicht Exiſtirenden ſeyn; das nicht Schwere, wird ſchwere, das nicht Leichte, Leichte Theile haben, Lehren, die mehr als ſelbſt Träume den gemeinen Begriffen zuwider ſind.

Ferner iſt nichts ſo einleuchtend, nichts den gemeinen Begriffen ſo gemäß, als der Satz: was nicht beſeelt iſt, das iſt unbeſeelt, und umgekehrt, was nicht unbeſeelt iſt, das iſt beſeelt.

Aber

Aber dieſe ausgemachte Wahrheit ſtoßen die Stoiker gänzlich um, wenn ſie annehmen, daß das Univerſum weder beſeelt noch unbeſeelt ſey. Ueberdieß denkt ſich Niemand das Univerſum, dem kein einziger Theil fehlt, als unvollkommen; aber dieſe ſagen, das Univerſum ſey nicht vollkommen, denn das Vollkommene ſey beſtimmt, das Univerſum aber der Endloſigkeit wegen unbeſtimmt. Alſo giebt es nach ihrer Meynung etwas, das weder unvollkommen noch auch vollkommen iſt. Das Univerſum iſt ferner auch weder ein Theil — denn nichts iſt größer als daſſelbe, — noch ein Ganzes, wie ſie ſagen, weil das Ganze nur von etwas geordnetem prädicirt werde; das Univerſum aber ſey der Endloſigkeit wegen unbeſtimmt und ungeordnet. Demnach iſt weder etwas anders Urſache des Univerſums, — denn außer dem Univerſum exiſtirt nichts anderes — noch das Univerſum Urſache von etwas anderm, ja auch nicht von ſich ſelbſt, weil es ſeiner Natur nach nicht wirken kann, eine Urſache aber allemal Wirkung vorausſetzt.

Man frage nun einmal alle Menſchen auf der Erde, was ſie ſich unter dem Nichts denken, oder was für einen Begriff ſie ſich von dem Nichts machen. Werden ſie nicht antworten: Was weder eine Urſache hat, noch eine Urſache iſt, was weder ein Ganzes noch ein Theil, weder vollkommen noch unvollkommen, weder beſeelt noch unbeſeelt iſt, was weder ſich bewegt, noch bleibt,

noch

noch exiſtirt, was weder ein Körper noch unkörperlich iſt, nur dieß und keine andere Sache iſt das Nichts? Wenn alſo die Stoiker allein das, was alle andere Menſchen vom Nichts prädiciren, dem Univerſum beylegen, ſo iſt es offenbar, daß ſie Nichts und Univerſum für einerley halten. Demnach muß man auch die Zeit, das Prädicat, das Axiom, die Verbindung, die Verknüpfung ein Nichts nennen, Ausdrücke, die ſie mehr als alle andere Philoſophen brauchen, die aber nach ihrer Meynung nicht exiſtiren. Daß jedoch das, was wahr iſt, nicht ſeyn und exiſtiren, ſondern nur begriffen werden, begreiflich und glaubwürdig ſeyn ſoll, geht dieß nicht noch über alle Ungereimtheit hinaus? Allein, weil dieſer Streit mehr in die Logik zu gehören ſcheint, ſo wollen wir nun zu andern Materien fortgehen, die der Naturlehre mehr eigen ſind.

Da ſie ſelbſt behaupten und lehren:

Zeus iſt der Anfang, Zeus das Mittel,
er Schöpfer von allem —

ſo ſollten ſie doch vor allen Dingen die Begriffe von den Göttern, wenn ja Irrthümer oder Verwirrungen darinn liegen, reinigen und berichtigen; oder, wenn ſie dieß nicht können, wenigſtens einem jeden die Meynungen, die er nach den Geſetzen und Gewohnheiten ſeines Landes von der Gottheit gefaßt hat, ungeſtört laſſen.

keule 33) laß nur für dießmal weg, weil man ſonſt dieſe Vergleichung zu beißend finden möchte, wiewohl ſichs mit ihrem Raiſonnement eben ſo verhält, wie mit der Mörſerkeule. Denn es ergiebt ſich daraus, daß der Begriff des Guten die Weisheit ſelbſt vorausſetzt, und umgekehrt die Weisheit in dem Begriffe des Guten zu ſuchen iſt, daß man alſo immer das eine aus dem andern hervorſuchen muß — — — 34)

Es läßt ſich auch noch auf eine andere Art wahrnehmen, daß ihr Räſonnement die gemeinen Begriffe nicht nur verdreht, ſondern gänzlich umkehrt, und ſie auf ein bloßes Nichts zurückführt. Zum Weſen des Guten machen ſie die auf richtigen Schlüſſen beruhende Wahl der naturgemäßen Dinge. Nun aber giebt es keine auf richtigen Schlüſſen beruhende Wahl, die auf einen

33) Ein ähnliches Sprüchwort, das ungefähr das bedeuten mag, was heutiges Tages in der Logik petitio principii heißt.

34) Die folgenden Worte αναλειπομενος — μη δυναμενου ſind durchaus verdorben, und ſo beſchaffen, daß kein verſtändlicher Sinn ſich heraus bringen läßt. Amyot hat ſie auf folgende Art überſetzt: Eſtant forcé de pourſuiver toujours l'un par l'autre y ayant défectuoſité en l'une et en l'autre et implication de contrariété en ce qu'il faut toujours entendre devant ce qui ne peut eſtre entendu à part.

einen gewiſſen Zweck gehet, wie vorhin geſagt worden. Was iſt alſo der Zweck? Nichts anders, ſagen ſie, als bey den Wahlen der naturgemäßen Dinge richtig zu ſchließen. Fürs erſte nun geht dadurch der Begriff des Guten ganz verlohren. Denn dieß richtige Schließen bey den Wahlen iſt doch immer nur eine zufällige Sache, die von der Fertigkeit richtig zu ſchließen abhängt; wenn wir alſo genöthiget ſind, dieſe Fertigkeit vom Zwecke, den Zweck aber nicht ohne dieſe Fertigkeit zu denken, ſo kommen wir endlich um den Begriff beyder. Zweytens, und dieß iſt noch weit wichtiger, müßte auch nach einem höchſt billigen Grunde die auf richtigen Schlüſſen beruhende Wahl eine Wahl guter, nützlicher und zur Erreichung des Zwecks dienlicher Dinge ſeyn. Denn Dinge auszuwählen, die weder nützlich, noch ſchätzbar, noch überhaupt wählenswerth ſind, wie gehören dazu richtige Schlüſſe? So ſoll denn, wie ſie ſelbſt wollen, die auf richtigen Schlüſſen beruhende Wahl auf ſolche Dinge gehen, die für die Glückſeligkeit Werth haben. Siehe nun, auf was für einen herrlichen und wichtigen Hauptpunkt dieſes ihr Räſonnement hinausläuft. Zweck iſt nämlich, nach ihrer Meynung, das richtige Schließen bey der Wahl der Dinge, die für die Glückſeligkeit einen Werth haben. Aber, mein Freund, dieſe Sprache, dieſe Art zu reden, muß wohl in deinen Ohren ſehr fremd und ſeltſam klingen?

Diadum. Das iſt wohl wahr; doch möchte ich gerne noch hören, wie ſich das alles endiget?

Lampr. Nun ſo mußt du deſto genauer Achtung geben. Denn es iſt nicht jedes Sache, dieſes Räthſel zu verſtehen. Höre zu und antworte mir. Zweck iſt alſo, nach ihrer Meynung, das richtige Schließen bey der Wahl der naturgemäßen Dinge.

Diadum. Ja, das ſagen ſie.

Lampr. Wählen ſie denn dieſe naturgemäßen Dinge, in ſo fern ſie gut ſind, oder in ſo fern ſie gewiſſe Vorzüge haben, oder in ſo fern ſie beförderlich ſind?

Diadum. Doch wohl des letztern wegen. 35)

Lampr. Wozu denn aber? Zur Erreichung des Endzwecks, oder zu einer andern Sache?

Diadum. Das glaube ich nicht, ſondern zur Erreichung des Endzwecks.

Lampr. Da ſiehſt du denn deutlich genug, was daraus folgt, nämlich, daß das richtige Schließen Zweck iſt, und daß dieſe Leute keine andere Glückſeligkeit haben und kennen als dieſe geprieſene Richtigkeit der Schlüſſe bey der Wahl der vorzüglichen Dinge. Indeß glauben einige, daß dieſe Widerlegung nur den Antipater, nicht die ganze Schule treffe; denn dieſer habe ſich, als er

35) So hat Amyot den Dialog geordnet, und die Lücke ausgefüllt. Ich habe geglaubt, ihm in dieſen Verwirrungen folgen zu müſſen.

er von Karneades in die Enge getrieben wurde, hinter dieſem leeren Geſchwätze zu verſtecken geſucht.

Auch das, was in der Schule der Stoiker über die Liebe gegen die gemeinen Begriffe gelehrt wird, iſt durchaus ungereimt. Häßlich ſind nämlich, wie ſie ſagen, die Jünglinge, in ſofern ſie laſterhaft und thöricht ſind; ſchön hingegen ſind nur die weiſen. Dieſe ſchönen Jünglinge aber werden von Niemanden geliebt, und ſind auch nicht liebenswürdig. Doch iſt das noch nicht das seltſamſte, ſondern ſie behaupten überdieß, daß, wer einen häßlichen Jüngling geliebt hat, ſogleich davon abſteht, wenn derſelbe ſchön geworden iſt. Nun wer kennt wohl eine Liebe von der Art, die bey einer ſichtbaren Häßlichkeit des Körpers ſowohl als der Seele entſteht und fortdauert, dann aber, wenn Schönheit verbunden mit Weisheit, Gerechtigkeit und Mäßigkeit ſich einfindet, gleich aufhört und verliſcht? Solche Leute ſind in meinen Augen den Mücken ähnlich, welche ſich an Weinſchaum und Eſſig ergötzen, aber den guten trinkbaren Wein verabſcheuen und davon wegfliegen. Was ſie von dem ſogenannten Anſchein der Schönheit ſagen, der die Liebe erregen ſoll, das hat gar keine Wahrſcheinlichkeit. Denn bey den Häßlichſten kann doch nicht wie bey den ſchönſten ein Anſchein der Schönheit ſtatt finden, wenn anders, wie ſie ſagen, die Verderbtheit des Charakters

rakters auch die äußere Geſtalt anfüllt. Und wie ungereimt klingt es nicht, wenn ſie ſagen, 36) der Häßlichſte ſey deßwegen liebenswürdig, weil man von ihm die Erwartung habe, daß er noch einſt die Schönheit erlangen könne, und wenn er nun ſie beſitzt, wenn er ſchön und gut geworden iſt, von Niemanden mehr geliebet werde? Die Liebe, ſagen ſie, iſt die Jagd eines Jünglings, der noch nicht vollkommen, aber doch mit Anlagen zur Tugend begabt iſt. Und was thun wir nun anders, mein Beſter, als daß wir die Irrthümer dieſer Schule widerlegen, die nicht nur durch unwahrſcheinliche Dinge, ſondern auch durch ungewöhnliche Ausdrücke unſre gemeinen Begriffe verkehrt und ihnen Gewalt anthut? Denn Niemand hat es den Weiſen verwehret, ihre Neigung auf Jünglinge zu werfen, wenn auch gleich alle Männer und Weiber unter Liebe das verſtehen, was dort von den Freyern der Penelope geſagt wird:

> Allen erbebten die Knie' und in Wolluſt
> ſchmachtet ihr Herz hin,
> Jeder wünſcht' und gelobte, der Königin
> Lager zu theilen. 37)

Oder

36) Dieß habe ich dem Zuſammenhange gemäß hinzugeſetzt. Die Worte des Textes ſind hier unüberſetzbar.

37) Im 18ten Buch der Odyſſee, V. 211. f. Amyot hat die Lücke, die hier im Texte iſt, trefflich ergänzt, und ich bin ihm ohne Bedenken gefolgt.

Oder was Jupiter von der Juno ſagt:

> Denn ſo ſehr hat keine der Göttinnen oder der Weiber
> Je mein Herz im Buſen mit mächtiger Glut mir bewältigt. 38)

Siehe, mein Freund, in einen ſolchen Zuſtand haben ſie die Sittenlehre verſetzt, daß man mit Recht von ihr ſagen kann:

> Nur Wirrwarr iſts und Trug, da iſt auch nichts Geſundes. 39)

Und dennoch hegen ſie von andern Schulen eine ſehr ſchlechte Meynung, und nehmen ſie immer herum, nicht anders, als wenn ſie ſelbſt die einzigen wären, die die Natur und Gewohnheit aufrecht erhalten, und darüber ſo wie ſich gehört philoſophiren. Allein die Natur 40) wendet ſich unwillig von ihnen weg, und weiß durch die Begierden, Nachſtrebungen und Neigungen jedes dahin zu leiten, wohin es gehört; die Gewohnheit aber, ſo geſchmeidig und nachgiebig ſie auch ſonſt iſt, hat von der Dialektik nicht den geringſten

38) Im 14ten Buch der Iliade, V. 315. f.

39) Aus Euripides Andromache, V. 448.

40) So viel ſieht man wohl aus dem folgenden ἡ δὲ συνήθεια, daß hier ἡ μὲν φύσις hineingeſetzt werden muß; aber die übrigen Corruptelen laſſen ſich ohne Hülfe beſſerer Manuſcripte nicht heben. Ich habe ſo viel möglich den Zuſammenhang anzugeben geſucht.

ringſten Nutzen und Vortheil gehabt, vielmehr iſt ſie, wie ein krankes Gehör, durch leere Töne mit Dunkelheit und Unverſtändlichkeit angefüllt worden. Doch, wenn es dir gefällt, wollen wir davon bey einer andern Gelegenheit weiter ſprechen, für jetzt aber die Naturlehre der Stoiker, die nicht weniger als die Lehre vom Zwecke die gemeinen Begriffe verwirret, nach den erſten und vorzüglichſten Punkten durchgehen.

Ueberhaupt iſt es ungereimt und wider den gemeinen Begriff, zu ſagen, daß das, was nicht iſt, dennoch ſey, und daß Weſen, die nicht da ſind, exiſtiren; und ſo iſt nichts ungereimter, als was die Stoiker vom Univerſum behaupten. Sie ſetzen nämlich einen endloſen leeren Raum außen um die Welt herum und ſagen, das Univerſum ſey weder Körper noch unkörperlich. Daraus folgt denn, daß das nicht Exiſtirende das Univerſum ſey; denn ſie nennen nur die Weſen, die exiſtiren, Körper. Und da es dem Exiſtirenden eigen iſt, zu wirken, und zu leiden, das Univerſum aber nicht exiſtirend iſt, ſo kann dieſes auch weder wirken noch etwas leiden. Eben ſo wenig wird das Univerſum an einem Orte ſeyn; denn ein Körper iſt es doch wohl nur, der einen Ort einnimmt. Eben denſelben Ort pflegt dasjenige einzunehmen, was bleibt; alſo kann das Univerſum nicht bleiben, weil es keinen Ort einnimmt. Auch bewegt es ſich nicht von ſelbſt oder

zuerſt,

zuerſt, weil Bewegung einen Ort und einen gewiſſen Raum vorausſetzt. Ferner, was Bewegung hat, muß entweder ſich ſelbſt bewegen, oder von etwas anderm bewegt werden. Was ſich von ſelbſt bewegt, hat gewiſſe Neigungen in Abſicht der Schwere und Leichtigkeit. Nun ſind Schwere und Leichtigkeit Verhältniſſe, oder Kräfte, oder doch gewiß Verſchiedenheiten eines Körpers. Das Univerſum aber iſt kein Körper, alſo folgt nothwendig, daß das Univerſum weder ſchwer noch leicht iſt, auch nicht von ſelbſt ein Prinzip der Bewegung hat. Aber auch von etwas anderem kann das Univerſum nicht bewegt werden, weil nichts anderes als das Univerſum exiſtirt. Alſo ſind ſie genöthigt zu ſagen, daß das Univerſum weder bleibe noch ſich bewege. Ueberhaupt, wenn man nach ihrer Meynung das Univerſum nicht einen Körper nennen darf, aber Himmel, Erde, Thiere, Pflanzen, Menſchen und Steine Körper ſind, ſo wird das, was kein Körper iſt, Körper zu Theilen haben, und exiſtirende Dinge werden Theile des nicht Exiſtirenden ſeyn; das nicht Schwere, wird ſchwere, das nicht Leichte, Leichte Theile haben, Lehren, die mehr als ſelbſt Träume den gemeinen Begriffen zuwider ſind.

Ferner iſt nichts ſo einleuchtend, nichts den gemeinen Begriffen ſo gemäß, als der Satz: was nicht beſeelt iſt, das iſt unbeſeelt, und umgekehrt, was nicht unbeſeelt iſt, das iſt beſeelt.

Aber

Aber dieſe ausgemachte Wahrheit ſtoßen die Stoiker gänzlich um, wenn ſie annehmen, daß das Univerſum weder beſeelt noch unbeſeelt ſey. Ueberdieß denkt ſich Niemand das Univerſum, dem kein einziger Theil fehlt, als unvollkommen; aber dieſe ſagen, das Univerſum ſey nicht vollkommen, denn das Vollkommene ſey beſtimmt, das Univerſum aber der Endloſigkeit wegen unbeſtimmt. Alſo giebt es nach ihrer Meynung etwas, das weder unvollkommen noch auch vollkommen iſt. Das Univerſum iſt ferner auch weder ein Theil — denn nichts iſt größer als daſſelbe, — noch ein Ganzes, wie ſie ſagen, weil das Ganze nur von etwas geordnetem prädicirt werde; das Univerſum aber ſey der Endloſigkeit wegen unbeſtimmt und ungeordnet. Demnach iſt weder etwas anders Urſache des Univerſums, — denn außer dem Univerſum exiſtirt nichts anderes — noch das Univerſum Urſache von etwas anderm, ja auch nicht von ſich ſelbſt, weil es ſeiner Natur nach nicht wirken kann, eine Urſache aber allemal Wirkung vorausſetzt.

Man frage nun einmal alle Menſchen auf der Erde, was ſie ſich unter dem Nichts denken, oder was für einen Begriff ſie ſich von dem Nichts machen. Werden ſie nicht antworten: Was weder eine Urſache hat, noch eine Urſache iſt, was weder ein Ganzes noch ein Theil, weder vollkommen noch unvollkommen, weder beſeelt noch unbeſeelt iſt, was weder ſich bewegt, noch bleibt, noch

noch exiſtirt, was weder ein Körper noch unkörperlich iſt, nur dieß und keine andere Sache iſt das Nichts? Wenn alſo die Stoiker allein das, was alle andere Menſchen vom Nichts prädiciren, dem Univerſum beylegen, ſo iſt es offenbar, daß ſie Nichts und Univerſum für einerley halten. Demnach muß man auch die Zeit, das Prädicat, das Axiom, die Verbindung, die Verknüpfung ein Nichts nennen, Ausdrücke, die ſie mehr als alle andere Philoſophen brauchen, die aber nach ihrer Meynung nicht exiſtiren. Daß jedoch das, was wahr iſt, nicht ſeyn und exiſtiren, ſondern nur begriffen werden, begreiflich und glaubwürdig ſeyn ſoll, geht dieß nicht noch über alle Ungereimtheit hinaus? Allein, weil dieſer Streit mehr in die Logik zu gehören ſcheint, ſo wollen wir nun zu andern Materien fortgehen, die der Naturlehre mehr eigen ſind.

Da ſie ſelbſt behaupten und lehren:

Zeus iſt der Anfang, Zeus das Mittel,
er Schöpfer von allem —

ſo ſollten ſie doch vor allen Dingen die Begriffe von den Göttern, wenn ja Irrthümer oder Verwirrungen darinn liegen, reinigen und berichtigen; oder, wenn ſie dieß nicht können, wenigſtens einem jeden die Meynungen, die er nach den Geſetzen und Gewohnheiten ſeines Landes von der Gottheit gefaßt hat, ungeſtört laſſen.

Von heute ſind ſie nicht, auch nicht von geſtern her.
Sie galten ſtets; wenn ſie entſtanden ſind, weiß keiner. 41)

Allein die Stoiker fangen gleichſam von der Veſta an, dieſen uralten und von den Vätern ererbten Glauben an die Götter zu vernichten, und laſſen uns beynahe keinen einzigen dieſer Begriffe rein und unverfälſcht. Denn wo iſt außer ihnen ein Menſch, oder je einer geweſen, der ſich nicht unter der Gottheit ein ewiges und unvergängliches Weſen denkt? Was wird in den gemeinen Begriffen einſtimmiger und lauter bekennet, als dieſes:

Dort erfreuen ſich täglich die ſeligen Uranionen 42) —

Und:

— — Denn gar nicht ähnlichen Sinnes
Sind unſterbliche Götter und erdumwandelnde Menſchen 43) —

Desgleichen: „Die Götter ſind frey von Krank„heit und Alter, ſie drückt keine Noth, ſie fürch„ten nicht die Ueberfahrt des ſchrecklichbrauſen„den Acherons?“ 44) Man kann wohl vielleicht wilde

41) Aus Sophokles Antigone, V. 456. f.

42) Aus dem 6ten Buch der Odyſſee, V. 46.

43) Aus dem 5ten Buch der Iliade, V. 442.

44) Eine Stelle aus Pindarus, die auch ſchon in der Abhandlung über den Aberglauben, Th. 2. S. 152. und über die Liebe, Th. 6. S. 274. angeführt worden.

wilde und barbariſche Völker finden, die von Gott gar nichts wiſſen; aber es hat noch keinen Menſchen gegeben, der ſich einen Gott gedacht und ihn nicht auch für unvergänglich gehalten hätte. Selbſt jene ſogenannten Atheiſten, Theodorus, Diagoras und Hippo, 45) haben es nicht gewagt zu behaupten, daß die Gottheit vergänglich oder ſterblich ſey; ſie glaubten nur nicht, daß etwas unvergänglich ſeyn könne, und läugneten alſo das Daſeyn eines unvergänglichen Weſens, aber den Begriff von Gott ließen ſie unangetaſtet. Chryſippus und Kleanthes hingegen, die durch ihre Lehre, ſo zu ſagen, Himmel, Erde, Luft und Meer mit Göttern angefüllt haben, gönnen gleichwohl keinem einzigen von ſo vielen die Ewigkeit und Unvergänglichkeit, außer dem Jppiter allein, in welchen, wie ſie ſagen, alle die andern verzehret werden, ſo daß auch dieſer, in ſo fern er vernichtet, nicht viel beſſer dar-

45) Diagoras, von Melus, ſoll ein Sklave und Schüler des Demokritus geweſen ſeyn. Er lebte um die 90ſte Olympiade, und wurde als ein Gotteslaͤugner aus Athen verbannt. Theodorus von Kyrene lebte ſpäter um die 120ſte Olympiade, und gehörte zur kyreniſchen Sekte. Sein Lebenswandel ſtimmte mit ſeinen ruchloſen Grundſätzen überein. Hippon war von Rhegium bürtig, man weiß aber nicht, wann er eigentlich gelebt hat. Auch Aelian rechnet ihn im 2ten B. 31. K. der vermiſchten Geſchich. unter die Atheiſten.

daran iſt, als wenn er ſelber vernichtet würde. Denn beydes iſt ein Beweis von Schwäche, es mag nun ein Weſen durch Verwandlung in das andere aufgelöſt, oder durch andere in ihm aufgelöſte Weſen genähret und erhalten werden.

Dieß alles braucht man nicht erſt, wie viele andere Ungereimtheiten, durch Schlüſſe und Folgerungen aus ihren Grundſätzen herzuleiten; in ihren Schriften über Götter, Vorſehung, Verhängniß und Natur ſagen ſie es laut und ausdrücklich, daß alle Götter entſtanden ſind, und auch durch das Feuer wieder vergehen werden, daß ſie alſo, wie wächſerne oder zinnerne Bilder, ſchmelzbar ſind. Nun iſt es dem gemeinen Begriffe eben ſo ſehr zuwider, daß ein Gott ſterblich, als daß ein Menſch unſterblich ſey; oder vielmehr, ich ſehe nicht ein, was noch zwiſchen Gott und Menſch für ein Unterſchied ſeyn ſoll, wenn auch Gott nur ein vernünftiges und vergängliches Weſen iſt. Wollen ſie uns etwa den weiſen und ſcharfſinnigen Einwurf machen, der Menſch ſey ſterblich, Gott nicht ſterblich, ſondern vergänglich, ſo ſiehe nun, was daraus für Ungereimtheiten folgen. Denn ſie müſſen entweder ſagen, daß Gott zugleich unſterblich und vergänglich, oder daß er weder ſterblich noch unſterblich ſey. Warlich, ärgere Ungereimtheiten gegen den gemeinen Begriff laſſen ſich nicht einmal mit Fleiß und Vorſatz erdichten. Ich rede aber nur von andern;

dern; denn was die Stoiker betrifft, ſo iſt nichts ſo ungereimt und widerſinnig, was ſie nicht geſagt oder verſucht hätten.

Um die allgemeine Verbrennung zu erhärten, behauptet Kleanthes, daß nicht nur die Sonne den Mond und die übrigen Sterne ſich ſelbſt gleich machen und in ſich verwandeln, ſondern auch die Sterne, als Götter, zu ihrer eigenen Auflöſung der Sonne behülflich ſeyn werden. Allein wenn die Götter ſelbſt zur Verbrennung behülflich ſind, ſo iſt es ja wohl höchſt lächerlich, ſie unſerer Wohlfahrt wegen anzurufen, und für Retter der Menſchen zu halten, da es ihre Natur mit ſich bringt, daß ſie ſelbſt ihren Untergang und ihre Auflöſung beſchleunigen. Gleichwohl laſſen die Stoiker gegen Epikurus nichts unverſucht, und ſchreyen über ihn Ach und Wehe, weil er durch Aufhebung der Vorſehung den Begriff von den Göttern ganz verwirrt. Denn man müſſe ſich Gott nicht nur unſterblich und ſelig, ſondern auch menſchenfreundlich, ſorgſam und wohlthätig denken. Das iſt freylich wahr; aber wenn die, die alle Vorſehung läugnen, den Begriff von Gott aufheben, was thun denn diejenigen, welche annehmen, daß die Götter zwar für uns ſorgen, aber uns nichts nützen; daß ſie Geber nicht guter, ſondern gleichgültiger Dinge ſind, indem ſie uns nicht Tugend, wohl aber Reichthum, Geſundheit, Nachkommenſchaft und andere ſolche Dinge ver-

leyhen, deren keins nützlich, erſprießlich, wählbar oder zuträglich iſt? Oder läßt ſich da nicht ſagen, daß jene zwar die Begriffe von den Göttern aufheben, dieſe aber ſie ſchänden und lächerlich machen, wenn ſie den einen Gott Fruchtgeber, den andern Geburtshelfer, dieſen Vorſteher der Arzeneywiſſenſchaft, jenen Beſchützer der Wahrſagerkunſt nennen, da doch Geſundheit, Nachkommenſchaft, Fruchtbarkeit nicht gute, ſondern gleichgültige, und für den, der ſie empfängt, unnütze Dinge ſind.

Der dritte Punkt des Begriffs von den Göttern iſt, daß die Götter ſich von den Menſchen durch nichts ſo ſehr unterſcheiden, als durch Glückſeligkeit und Tugend. Allein nach Chryſippus Meynung bleibt ihnen auch nicht einmal dieſer Vorzug übrig. „In Abſicht der Tugend, „ſagt er, hat Jupiter nichts vor dem Dion „voraus. Jupiter und Dion haben, als Weiſe, „von einander auf gleiche Art Nutzen, wenn der „eine des andern Bewegung empfindet. Dieß iſt „das Gute, welches die Menſchen von den Göttern, „und die Götter von den weiſe gewordenen Men„ſchen haben, ſonſt aber kein anderes.“ Sie ſagen ferner, der Menſch, der den Göttern an Tugend nicht nachſtehe, gebe ihnen auch an Glückſeligkeit nichts nach; ja der Elende, der wegen Krankheit und Gebrechen des Körpers ſich ſelbſt das Leben nimmt, ſey eben ſo glücklich als Jupiter,

der

der Retter, wenn er nur weiſe wäre. Allein ein ſolcher Menſch lebt nicht auf der Erde, und hat auch nie gelebt; dagegen giebt es Millionen höchſt unglücklicher Menſchen in Jupiters Staate, in einem Reiche, das auf das beſte und ſchönſte verwaltet wird. Was kann nun wohl dem gemeinen Begriffe mehr entgegen ſeyn, als daß wir, während Jupiter ſo gut als möglich iſt, regieret, ſo unglücklich und elend als es nur möglich iſt, ſeyn ſollen? Wenn er nun, was doch nicht einmal zu ſagen erlaubt iſt, nicht mehr Retter, Befreyer und Abwender des Unglücks, ſondern das Gegentheil von dieſen ſchönen Beynamen ſeyn wollte, ſo ließe ſich zu den ſchon vorhandenen Uebeln kein neues hinzufügen, weder in der Menge noch in der Größe, da, wie die Stoiker ſagen, alle Menſchen höchſt unglücklich und elend leben, und das Laſter ſo wenig eines Zuſatzes als die Unglückſeligkeit eines höhern Grades fähig iſt.

Doch das iſt das ärgſte noch nicht. Sie ſchmälen auf Menander, weil er in einer ſeiner Comödien geſagt hat:

Des Unglücks größter Quell iſt allzugroßes Glück —

denn dieß ſey dem Begriffe zuwider. Aber ſie ſelbſt machen Gott, der doch gut iſt, zum Prinzip aller Uebel. „Die Materie, ſagen ſie, hat „das Uebel nicht aus ſich ſelbſt hervorgebracht, „weil ſie ohne Qualität iſt, und alle Verſchieden-

„heiten, die ſie beſitzt, von dem, der ſie bewegte „und formte, erhalten hat.“ Nun aber iſt es die in ihr befindliche Vernunft, die ſie bewegt und formt, weil ſie ihrer Natur nach ſich ſelbſt weder bewegen noch formen kann. Es folgt alſo nothwendig, daß das Böſe, wenn es von Nichts herrührt, aus dem nicht exiſtirenden entſtanden iſt, und wenn es von der bewegenden Urſache herkömmt, von Gott ſelbſt hervorgebracht worden. Wenn die Stoiker glauben, daß Jupiter nicht über ſeine eigenen Theile Herr ſey, noch ſie ſeiner Vernunft gemäß braucht, ſo verſtoßen ſie gegen den gemeinen Begriff und erdichten ſich ein Weſen, deſſen mehreſte Theile dem Willen nicht gehorchen, und ihre eigenen Wirkungen und Handlungen hervorbringen, zu welchen das Ganze weder Anreizung noch Urſache der Bewegung giebt. Denn unter allen den Geſchöpfen, die eine Seele haben, iſt keins ſo übel eingerichtet und zuſammengeſetzt, daß ohne ſeinen Willen die Füße fortſchreiten, die Zunge Töne von ſich geben, die Hörner ſtoßen und die Zähne beißen könnten. Aber bey Gott muß nothwendig faſt alles dieß eintreffen, wenn die Laſterhaften, als Theile von ihm, wider ſeinen Willen lügen, Unfug treiben, ſich einander berauben und ermorden. Und wenn nun, wie Chryſippus ſagt, auch nicht der geringſte Theil ſich anders als nach Jupiters Willen bewegen kann, wenn jedes beſeelte Weſen ſich ſo verhalten

halten und bewegen muß, wie jener es führet, wendet, aufhält und einrichtet, ſo iſt dieſer Spruch heilloſer noch als jener. Denn es wäre weit ſchicklicher zu ſagen, daß tauſend Theile, durch Jupiters Schwäche und Unvermögen gezwungen, wider deſſen Natur und Willen viel Böſes thun, als daß es keine Ausſchweifung, keine Uebelthat gebe, an welcher Jupiter nicht Urſache wäre.

Ferner ſagen die Stoiker, die Welt ſey ein Staat, und die Bürger deſſelben ſeyen die Sterne. Iſt dieß wahr, ſo giebt es darin auch wohl Zünfte und Magiſtrate, und ſo muß wohl die Sonne Bürgermeiſter, der Abendſtern Rathsherr, und Merkur Polizeyaufſeher ſeyn. Ich zweifle, ob Jemand, der ſich mit Widerlegung ſolcher Lehrſätze und Meynungen abgiebt, ärgere Ungereimtheiten in der Naturlehre wird aufweiſen können.

Iſt es nicht auch eine Behauptung gegen den gemeinen Begriff, daß der Saame größer und mehr ſeyn ſoll, als das, was daraus erzeugt wird? Wir ſehen ja, daß die Natur für alle Thiere, Pflanzen und Gewächſe ganz kleine und oft kaum ſichtbare Prinzipien zur Entſtehung der größten Gegenſtände empfängt. Sie bringt nicht nur aus dem Weizenkorne die Aehre, aus dem Weinkerne den Weinſtock hervor, ſondern ſie weiß auch aus der Eichel, oder einem andern kleinen Kerne, der einem Vogel entfallen iſt, den hohen

Stamm einer Eiche, einer Palme oder Fichte zu erſchaffen, und gleichſam aus einem kleinen Funken die Entſtehung zu entzünden und anzufachen. Daher ſoll auch Sperma 46) (Saame) ſo viel bedeuten, als eine Zuſammenwickelung einer gröſſern Maſſe in eine kleinere, und Phyſis (Natur), 47) eine Aufblaſung oder Ausdehnung der von ihr geöffneten oder aufgelöſten Verhältniſſe und Zahlen. Aber nun ſagen die Stoiker wieder, das Feuer ſey der Saame der Welt, und nach der Verbrennung, wenn der Saame die Welt aus einem kleinen Körper in eine größere Maſſe, die ſehr aufgeblaſen iſt, und noch einen ungeheuren Platz des leeren Raums einnimmt, auch vermöge ihres Wachsthums ſich immer weiter ausdehnt, verwandelt hat, ſo fängt dann, nach geſchehener Erzeugung, die Größe wieder an zu fallen und nachzulaſſen, weil die Materie bey der Entſtehung ſich ſetzt und in ſich ſelbſt zuſammen zieht. 48)

Man

46) Σπερμα wird ſonſt hergeleitet von σπειρειν ſäen; nach dieſer Erklärung aber muß es von σπειρ ,ν, zuſammenwickeln herkommen.

47) Φυσις ſoll nämlich ſo viel ſeyn als εμφυσησις, Einblaſung, oder Aufblaſung, da es ſonſt von Φυειν, erzeugen, hervorbringen, hergeleitet wird.

48) Es hält ſchwer, aus dieſer an ſich dunklen und noch dazu ganz verdorbenen Stelle einen erträglichen Sinn aufzufinden.

Man hört oft von ihnen und lieſt auch in vielen ihrer Schriften, wie ſehr ſie gegen die Akademiker ſtreiten und ſchreyen, daß dieſe durch die nicht zu unterſcheidende Gleichheit alle Dinge verwirren, indem ſie zweyen Subſtanzen durchaus eine einzige Qualität 49) beylegen wollen. Gleichwohl giebt es keinen Menſchen auf der Welt, der dieſes nicht glaubt, und das Gegentheil nicht für ſeltſam und widerſinnig hält, daß eine Taube der andern Taube, eine Biene der andern Biene ein Weizenkorn dem andern Weizenkorne, und, wie es im Sprüchwort heißt, eine Feige der andern Feige nicht zu jeder Zeit vollkommen gleich ſeyn könne. Aber das, was die Stoiker ſagen und erdichten, iſt in der That wider den gemeinen Begriff, daß nämlich Eine Subſtanz für ſich allein zwey Qualitäten habe, und daß eben dieſelbe Subſtanz, welche Eine Qualität beſonders hat, wenn noch eine andere hinzukömmt, beyde auf gleiche Weiſe annehme und behalte. Denn ſind in Einer Subſtanz zwey Qualitäten, ſo können ja ihrer auch drey, vier, fünf, und ſoviel einer nur will, darinn ſeyn; ich ſage nicht in ihren verſchiedenen Theilen, ſondern alle zuſammen, ſo viel

49) Plutarch bedient ſich hier einigemal des ungewöhnlichen Ausdrucks ὁ ποιὸς, von dem ich wie Xylander bekenne, daß ich ihn nicht verſtehe; ich habe ihn daher mit dieſem durch Qualität überſetzt. Amyot ſagt dafür le qualifié.

viel ihrer nur ſeyn mögen, in der ganzen Subſtanz. Nun behauptet Chryſippus, Jupiter und die Welt ſey dem Menſchen, die Vorſehung aber der Seele gleich. Nach geſchehener Verbrennung nun begebe ſich Jupiter, der unter allen Göttern allein unvergänglich iſt, zur Vorſehung, und dann bleiben beyde zuſammen immerfort in der einzigen Subſtanz des Aethers. Doch wir wollen für jetzt die Götter verlaſſen, mit dem Wunſche, daß ſie den Stoikern gemeinen Menſchenverſtand und eine mit andern übereinſtimmende Denkart verleyhen mögen, und nur noch ſehen, was ſie von den Elementen lehren.

Es iſt ungereimt und ganz wider den gemeinen Begriff, daß ein Körper der Ort des andern Körpers ſey, und daß ein Körper durch den andern Körper gehe, da weder der eine noch der andere etwas leeres enthält, ſondern das Volle in das Volle eindringen, und das, was ſeiner zuſammenhangenden Theile wegen weder einen Zwiſchenraum noch Platz enthält, das ſich einmiſchende aufnehmen muß. Allein die Stoiker drängen in Eins nicht etwa nur Eins, Zwey, Drey oder Zehn zuſammen; nein ſie werfen alle Theile der zerſtückelten Welt in das erſte das beſte Eins, und ſagen dabey, daß der kleinſte ſinnliche Gegenſtand den größten, der eindringen will, aufnehmen werde. Mit ſolcher Dreiſtigkeit machen ſie, wie in vielen andern Fällen, das, was ſich

ſchon

ſchon von ſelbſt widerlegt, zu einem Lehrſatze, weil ſie immer gern Meynungen annehmen, die mit den gemeinen Begriffen ſtreiten. Denn dieſem Grundſatze zufolge müſſen ſie gleich eine Menge ſeltſamer und abentheuerlicher Dinge zugeben, wenn ſie glauben, daß ganze Körper mit ganzen Körpern vermiſcht werden, unter andern auch, daß drey Dinge vier ſeyen, ein Satz, den andere Philoſophen als das vorzüglichſte Beyſpiel von Dingen, die gar nicht denkbar ſind, angeben. Aus der Behauptung der Stoiker nämlich folgt, daß ein einziger Becher 50) Wein, wenn er mit zwey Bechern Waſſer vermiſcht wird, und ſich darinn nicht verlieren, ſondern dieſen gleich werden ſoll, ſich in die ganze Maſſe ausdehnt, und alſo durch die Gleichheit der Miſchung aus einem Becher zwey werden. Denn in ſo fern er einer bleibt, und ſich auch zugleich mit zweyen ausdehnt, wird er dem doppelten gleich. Wenn er aber, um durch die Miſchung den zweyen gleich zu kommen, in der Ausdehnung das Maaß von zweyen bekömmt, ſo iſt denn dieß zugleich ein Maaß von dreyen und vieren; von dreyen nämlich, weil Ein Becher mit zweyen vermiſcht iſt, von

50) Im Griechiſchen κυαθος, welches ein kleines Maaß flüßiger Dinge war, und nach H. Rambachs Berechnung $\frac{11}{414}$ berlin. Nöſel betrug. — Für ει τε παν muß ohne Zweifel εις το παν geleſen werden.

von vieren aber, weil er, durch die Miſchung mit zweyen, dieſen an Quantität gleich geworden iſt.

Dieſe ſchöne Folge kömmt nun heraus, wenn ſie in einen Körper andere Körper werfen, und eine ſolche Umfaſſung derſelben annehmen, die ſich gar nicht denken läßt. Denn wenn die Körper durch die Miſchung in einander gehen, ſo iſt nothwendig, daß der eine (nicht) 51) umfaſſe, der andere umfaßt werde, und daß der eine aufnehme, der andere in demſelben ſey. Denn ſo iſt das keine Miſchung, ſondern nur eine Anſtoßung und Berührung der Oberflächen, da die eine innerhalb eindringt, die andere von außen umgiebt, die übrigen Theile aber rein und unvermiſcht bleiben, und nur in einem einzigen Umſtande verſchieden ſind. 52) Wenn nun aber, wie die Stoiker behaupten, die Geſetze der Miſchung es mit

51) Meines Erachtens muß hier im Griechiſchen μη weggeſtrichen, oder wenn es ſtehen bleiben ſoll, vor δεχεσθαι wieder μη eingeſetzt werden, wie auch Xylander in ſeiner Verſion gethan hat.

52) Im Griechiſchen ἐν δε διαφερομενων. Dieſe Worte ſind ſehr dunkel. Xylander überſetzt ſie: reliquis partibus ſinceris et mixtionis expertibus, unum antem dilatis. Amyot; les autres parties demeurans pures et entieres ſans ſe mesler; et ainſi ſera un de pluſieurs différens. Beydes iſt unverſtändlich. Ohne Zweifel fehlt hier etwas, da auch dieſe ganze Stelle ſehr verdorben iſt.

mit ſich bringen, daß die gemiſchten Dinge ſich ganz mit einander vermiſchen, daß eben dieſelbe Sache umfaßt werde, in ſo fern ſie in der andern iſt, und zugleich auch die andere umfaſſe, in ſo fern ſie ſie aufnimmt, und daß keine von beyden in ihr voriges Weſen zurückkehren kann, ſo folgt, daß beyde durch die Miſchung einander durchdringen, und von keiner ein Theilchen übrig bleibe, ſondern daß ſie durch und durch von einander angefüllt werden.

Hier kömmt nun das in Arkeſilaus Schule ſo oft erwähnte Bein vor, womit dieſer die abgeſchmackten Behauptungen der Stoiker lächerlich zu machen ſuchte. Wenn nämlich die Körper ſich ganz mit einander vermiſchen, iſt es da nicht ein möglicher Fall, daß über ein abgehauenes, verfaultes Bein, das ins Meer geworfen worden, und ſich darin verbreitet hat, nicht nur Antigonus Flotte hinweggeſegelt, wie Arkeſilaus ſagte, ſondern daß auch die zwölfhundert Schiffe des Xerxes und zugleich die dreyhundert Galeeren der Griechen auf dieſem Beine eine Seeſchlacht liefern können? Denn durch das Fortrücken kann es ſich nicht verlieren, noch das kleinere in dem größern aufhören; oder die Miſchung muß ein Ende haben, und dann macht der letzte Theil derſelben, da wo er ſich endiget, eine Berührung, und dringt nicht in das Ganze ein, ſondern iſt zur Miſchung ungeſchickt. Vermiſcht ſich aber das Bein ganz mit

dem Meere, wahrlich, dann wird es auch den Griechen einen geräumigen Platz zu einer Seeſchlacht verſchaffen. Dazu iſt jedoch erſt Fäulniß und Verwandlung erforderlich; hingegen wenn ein Becher, ja nur ein Tropfen Wein unmittelbar in das ägäiſche oder kretiſche Meer geſchüttelt wird, ſo gelangt er ſelbſt in den Ocean und das atlantiſche Meer, ſo daß er nicht bloß die Oberfläche berührt, ſondern der Länge und Breite nach bis in die unterſte Tiefe dringt. Dieß behauptet Chryſippus im Anfange des erſten Buches der phyſikaliſchen Fragen, indem er erklärt, es ſey ausgemacht, daß ein einziger Tropfen Wein ſich mit dem ganzen Meer vermiſche. Und damit wir uns darüber nicht wundern ſollen, ſetzt er hinzu, daß dieſer Tropfen durch die Vermiſchung ſich in die ganze Welt ausdehne. Ich zweifle, ob etwas ungereimteres und widerſinnigeres als dieſes erdacht werden kann.

Es iſt ferner gegen den gemeinen Begriff, daß es in der Natur der Körper nichts äußerſtes, nichts erſtes oder letztes gebe, worinn ſich die Größe des Körpers endiget, ſondern daß jenſeits des angenommenen Körpers immer wieder ein anderer bis ins Unendliche und Unbeſtimmte zu finden ſey. Auf ſolche Weiſe wird keine Größe kleiner oder größer ſeyn als die andere, wenn es beyden eigen iſt, in ihren Theilen bis ins Unendliche fortzugehen, und damit fällt die Natur

der

der Ungleichheit weg. Denn wenn man ſich ungleiche Dinge denkt, ſo iſt das eine an den äußerſten Theilen kürzer, das andere aber iſt länger und übertrifft jenes. Giebt es keine Ungleichheit, ſo kann auch keine Ungleichförmigkeit und Rauhigkeit eines Körpers ſtatt finden. Denn Ungleichförmigkeit iſt *nichts* anders als Ungleichheit einer Oberfläche gegen ſich ſelbſt, Rauhigkeit aber iſt Ungleichheit mit Härte verbunden. Von alle dem laſſen diejenigen nichts übrig, welche glauben, daß kein Körper ſich in einen letzten Theil endige, ſondern daß alle durch die Vielheit der Theile bis ins Unendliche fortgehen. Aber iſt es denn nicht offenbar und einleuchtend, daß der Menſch aus mehrern Theilen zuſammengeſetzt iſt als der Finger des Menſchen, und die Welt wieder aus mehrern Theilen als der Menſch. Ja dieß wiſſen und denken ſich alle, ſo lange ſie nicht Stoiker ſind; ſind ſie aber Stoiker geworden, ſo ſagen und behaupten ſie das Gegentheil, daß der Menſch nicht aus mehrern Theilen als der Finger, und die Welt nicht aus mehrern Theilen als der Menſch beſtehe. Denn die Zerſchneidung bringt die Körper zum Unendlichen, von unendlichen Dingen aber iſt keins größer oder kleiner, und keine Vielheit übertrifft da die andere; widrigenfalls werden die Theile des zurückgebliebenen Körpers aufhören, ſich theilen zu laſſen, und aus ſich ſelbſt eine Vielheit zu geben.

„heiten, die ſie beſitzt, von dem, der ſie bewegte „und formte, erhalten hat.“ Nun aber iſt es die in ihr befindliche Vernunft, die ſie bewegt und formt, weil ſie ihrer Natur nach ſich ſelbſt weder bewegen noch formen kann. Es folgt alſo nothwendig, daß das Böſe, wenn es von Nichts herrührt, aus dem nicht exiſtirenden entſtanden iſt, und wenn es von der bewegenden Urſache herkömmt, von Gott ſelbſt hervorgebracht worden. Wenn die Stoiker glauben, daß Jupiter nicht über ſeine eigenen Theile Herr ſey, noch ſie ſeiner Vernunft gemäß braucht, ſo verſtoßen ſie gegen den gemeinen Begriff und erdichten ſich ein Weſen, deſſen mehreſte Theile dem Willen nicht gehorchen, und ihre eigenen Wirkungen und Handlungen hervorbringen, zu welchen das Ganze weder Anreizung noch Urſache der Bewegung giebt. Denn unter allen den Geſchöpfen, die eine Seele haben, iſt keins ſo übel eingerichtet und zuſammengeſetzt, daß ohne ſeinen Willen die Füße fortſchreiten, die Zunge Töne von ſich geben, die Hörner ſtoßen und die Zähne beißen könnten. Aber bey Gott muß nothwendig faſt alles dieß eintreffen, wenn die Laſterhaften, als Theile von ihm, wider ſeinen Willen lügen, Unfug treiben, ſich einander berauben und ermorden. Und wenn nun, wie Chryſippus ſagt, auch nicht der geringſte Theil ſich anders als nach Jupiters Willen bewegen kann, wenn jedes beſeelte Weſen ſich ſo ver-

halten

halten und bewegen muß, wie jener es führet, wendet, aufhält und einrichtet, ſo iſt dieſer Spruch heilloſer noch als jener. Denn es wäre weit ſchicklicher zu ſagen, daß tauſend Theile, durch Jupiters Schwäche und Unvermögen gezwungen, wider deſſen Natur und Willen viel Böſes thun, als daß es keine Ausſchweifung, keine Uebelthat gebe, an welcher Jupiter nicht Urſache wäre.

Ferner ſagen die Stoiker, die Welt ſey ein Staat, und die Bürger deſſelben ſeyen die Sterne. Iſt dieß wahr, ſo giebt es darin auch wohl Zünfte und Magiſtrate, und ſo muß wohl die Sonne Bürgermeiſter, der Abendſtern Rathsherr, und Merkur Polizeyaufſeher ſeyn. Ich zweifle, ob Jemand, der ſich mit Widerlegung ſolcher Lehrſätze und Meynungen abgiebt, ärgere Ungereimtheiten in der Naturlehre wird aufweiſen können.

Iſt es nicht auch eine Behauptung gegen den gemeinen Begriff, daß der Saame größer und mehr ſeyn ſoll, als das, was daraus erzeugt wird? Wir ſehen ja, daß die Natur für alle Thiere, Pflanzen und Gewächſe ganz kleine und oft kaum ſichtbare Prinzipien zur Entſtehung der größten Gegenſtände empfängt. Sie bringt nicht nur aus dem Weizenkorne die Aehre, aus dem Weinkerne den Weinſtock hervor, ſondern ſie weiß auch aus der Eichel, oder einem andern kleinen Kerne, der einem Vogel entfallen iſt, den hohen

Stamm einer Eiche, einer Palme oder Fichte zu erſchaffen, und gleichſam aus einem kleinen Funken die Entſtehung zu entzünden und anzufachen. Daher ſoll auch Sperma 46) (Saame) ſo viel bedeuten, als eine Zuſammenwickelung einer gröſſern Maſſe in eine kleinere, und Phyſis (Natur), 47) eine Aufblaſung oder Ausdehnung der von ihr geöffneten oder aufgelöſten Verhältniſſe und Zahlen. Aber nun ſagen die Stoiker wieder, das Feuer ſey der Saame der Welt, und nach der Verbrennung, wenn der Saame die Welt aus einem kleinen Körper in eine gröſsere Maſſe, die ſehr aufgeblaſen iſt, und noch einen ungeheuren Platz des leeren Raums einnimmt, auch vermöge ihres Wachsthums ſich immer weiter ausdehnt, verwandelt hat, ſo fängt dann, nach geſchehener Erzeugung, die Gröſse wieder an zu fallen und nachzulaſſen, weil die Materie bey der Entſtehung ſich ſetzt und in ſich ſelbſt zuſammen zieht. 48)

Man

46) Σπερμα wird ſonſt hergeleitet von σπειρειν ſäen; nach dieſer Erklärung aber muſs es von σπειρ, ν, zuſammenwickeln herkommen.

47) Φυσις ſoll nämlich ſo viel ſeyn als εμφυσησις, Einblaſung, oder Aufblaſung, da es ſonſt von Φυειν, erzeugen, hervorbringen, hergeleitet wird.

48) Es hält ſchwer, aus dieſer an ſich dunklen und noch dazu ganz verdorbenen Stelle einen erträglichen Sinn aufzufinden.

Man hört oft von ihnen und lieſt auch in vielen ihrer Schriften, wie ſehr ſie gegen die Akademiker ſtreiten und ſchreyen, daß dieſe durch die nicht zu unterſcheidende Gleichheit alle Dinge verwirren, indem ſie zweyen Subſtanzen durchaus eine einzige Qualität 49) beylegen wollen. Gleichwohl giebt es keinen Menſchen auf der Welt, der dieſes nicht glaubt, und das Gegentheil nicht für ſeltſam und widerſinnig hält, daß eine Taube der andern Taube, eine Biene der andern Biene, ein Weizenkorn dem andern Weizenkorne, und, wie es im Sprüchwort heißt, eine Feige der andern Feige nicht zu jeder Zeit vollkommen gleich ſeyn könne. Aber das, was die Stoiker ſagen und erdichten, iſt in der That wider den gemeinen Begriff, daß nämlich Eine Subſtanz für ſich allein zwey Qualitäten habe, und daß eben dieſelbe Subſtanz, welche Eine Qualität beſonders hat, wenn noch eine andere hinzukömmt, beyde auf gleiche Weiſe annehme und behalte. Denn ſind in Einer Subſtanz zwey Qualitäten, ſo können ja ihrer auch drey, vier, fünf, und ſoviel einer nur will, darinn ſeyn; ich ſage nicht in ihren verſchiedenen Theilen, ſondern alle zuſammen, ſo viel

49) Plutarch bedient ſich hier einigemal des ungewöhnlichen Ausdrucks ὁ ποιὸς, von dem ich wie Xylander bekenne, daß ich ihn nicht verſtehe; ich habe ihn daher mit dieſem durch Qualität überſetzt. Amyot ſagt dafür le qualifié.

viel ihrer nur ſeyn mögen, in der ganzen Subſtanz. Nun behauptet Chryſippus, Jupiter und die Welt ſey dem Menſchen, die Vorſehung aber der Seele gleich. Nach geſchehener Verbrennung nun begebe ſich Jupiter, der unter allen Göttern allein unvergänglich iſt, zur Vorſehung, und dann bleiben beyde zuſammen immerfort in der einzigen Subſtanz des Aethers. Doch wir wollen für jetzt die Götter verlaſſen, mit dem Wunſche, daß ſie den Stoikern gemeinen Menſchenverſtand und eine mit andern übereinſtimmende Denkart verleyhen mögen, und nur noch ſehen, was ſie von den Elementen lehren.

Es iſt ungereimt und ganz wider den gemeinen Begriff, daß ein Körper der Ort des andern Körpers ſey, und daß ein Körper durch den andern Körper gehe, da weder der eine noch der andere etwas leeres enthält, ſondern das Volle in das Volle eindringen, und das, was ſeiner zuſammenhangenden Theile wegen weder einen Zwiſchenraum noch Platz enthält, das ſich einmiſchende aufnehmen muß. Allein die Stoiker drängen in Eins nicht etwa nur Eins, Zwey, Drey oder Zehn zuſammen; nein ſie werfen alle Theile der zerſtückelten Welt in das erſte das beſte Eins, und ſagen dabey, daß der kleinſte ſinnliche Gegenſtand den größten, der eindringen will, aufnehmen werde. Mit ſolcher Dreiſtigkeit machen ſie, wie in vielen andern Fällen, das, was ſich ſchon

ſchon' von ſelbſt widerlegt, zu einem Lehrſatze, weil ſie immer gern Meynungen annehmen, die mit den gemeinen Begriffen ſtreiten. Denn dieſem Grundſatze zufolge müſſen ſie gleich eine Menge ſeltſamer und abentheuerlicher Dinge zugeben, wenn ſie glauben, daß ganze Körper mit ganzen Körpern vermiſcht werden, unter andern auch, daß drey Dinge vier ſeyen, ein Satz, den andere Philoſophen als das vorzüglichſte Beyſpiel von Dingen, die gar nicht denkbar ſind, angeben. Aus der Behauptung der Stoiker nämlich folgt, daß ein einziger Becher 50) Wein, wenn er mit zwey Bechern Waſſer vermiſcht wird, und ſich darinn nicht verlieren, ſondern dieſen gleich werden ſoll, ſich in die ganze Maſſe ausdehnt, und alſo durch die Gleichheit der Miſchung aus einem Becher zwey werden. Denn in ſo fern er einer bleibt, und ſich auch zugleich mit zweyen ausdehnt, wird er dem doppelten gleich. Wenn er aber, um durch die Miſchung den zweyen gleich zu kommen, in der Ausdehnung das Maaß von zweyen bekömmt, ſo iſt denn dieß zugleich ein Maaß von dreyen und vieren; von dreyen nämlich, weil Ein Becher mit zweyen vermiſcht iſt, von

50) Im Griechiſchen κυαθος, welches ein kleines Maaß flüßiger Dinge war, und nach H. Rambachs Berechnung $\frac{11}{414}$ berlin. Nöſel betrug. — Für ει τι παν muß ohne Zweifel εις το παν geleſen werden.

von vieren aber, weil er, durch die Miſchung mit zweyen, dieſen an Quantität gleich geworden iſt.

Dieſe ſchöne Folge kömmt nun heraus, wenn ſie in einen Körper andere Körper werfen, und eine ſolche Umfaſſung derſelben annehmen, die ſich gar nicht denken läßt. Denn wenn die Körper durch die Miſchung in einander gehen, ſo iſt nothwendig, daß der eine (nicht) 51) umfaſſe, der andere umfaßt werde, und daß der eine aufnehme, der andere in demſelben ſey. Denn ſo iſt das keine Miſchung, ſondern nur eine Anſtoßung und Berührung der Oberflächen, da die eine innerhalb eindringt, die andere von außen umgiebt, die übrigen Theile aber rein und unvermiſcht bleiben, und nur in einem einzigen Umſtande verſchieden ſind. 52) Wenn nun aber, wie die Stoiker behaupten, die Geſetze der Miſchung es mit

51) Meines Erachtens muß hier im Griechiſchen μη weggeſtrichen, oder wenn es ſtehen bleiben ſoll, vor δεχεσθαι wieder μη eingeſetzt werden, wie auch Xylander in ſeiner Verſion gethan hat.

52) Im Griechiſchen ἐν δε διαφερομενων. Dieſe Worte ſind ſehr dunkel. Xylander überſetzt ſie: reliquis partibus ſinceris et mixtionis expertibus, unum antem dilatis. Amyot; les autres parties demeurans pures et entieres ſans ſe mesler; et ainſi ſera un de pluſieurs différens. Beydes iſt unverſtändlich. Ohne Zweifel fehlt hier etwas, da auch dieſe ganze Stelle ſehr verdorben iſt.

mit ſich bringen, daß die gemiſchten Dinge ſich ganz mit einander vermiſchen, daß eben dieſelbe Sache umfaßt werde, in ſo fern ſie in der andern iſt, und zugleich auch die andere umfaſſe, in ſo fern ſie ſie aufnimmt, und daß keine von beyden in ihr voriges Weſen zurückkehren kann, ſo folgt, daß beyde durch die Miſchung einander durchdringen, und von keiner ein Theilchen übrig bleibe, ſondern daß ſie durch und durch von einander angefüllt werden.

Hier kömmt nun das in Arkeſilaus Schule ſo oft erwähnte Bein vor, womit dieſer die abgeſchmackten Behauptungen der Stoiker lächerlich zu machen ſuchte. Wenn nämlich die Körper ſich ganz mit einander vermiſchen, iſt es da nicht ein möglicher Fall, daß über ein abgehauenes, verfaultes Bein, das ins Meer geworfen worden, und ſich darin verbreitet hat, nicht nur Antigonus Flotte hinweggeſegelt, wie Arkeſilaus ſagte, ſondern daß auch die zwölfhundert Schiffe des Xerxes und zugleich die dreyhundert Galeeren der Griechen auf dieſem Beine eine Seeſchlacht liefern können? Denn durch das Fortrücken kann es ſich nicht verlieren, noch das kleinere in dem größern aufhören; oder die Miſchung muß ein Ende haben, und dann macht der letzte Theil derſelben, da wo er ſich endiget, eine Berührung, und dringt nicht in das Ganze ein, ſondern iſt zur Miſchung ungeſchickt. Vermiſcht ſich aber das Bein ganz mit dem

dem Meere, wahrlich, dann wird es auch den Griechen einen geräumigen Platz zu einer Seeſchlacht verſchaffen. Dazu iſt jedoch erſt Fäulniß und Verwandlung erforderlich; hingegen wenn ein Becher, ja nur ein Tropfen Wein unmittelbar in das ägäiſche oder kretiſche Meer geſchüttelt wird, ſo gelangt er ſelbſt in den Ocean und das atlantiſche Meer, ſo daß er nicht bloß die Oberfläche berührt, ſondern der Länge und Breite nach bis in die unterſte Tiefe dringt. Dieß behauptet Chryſippus im Anfange des erſten Buches der phyſikaliſchen Fragen, indem er erklärt, es ſey ausgemacht, daß ein einziger Tropfen Wein ſich mit dem ganzen Meer vermiſche. Und damit wir uns darüber nicht wundern ſollen, ſetzt er hinzu, daß dieſer Tropfen durch die Vermiſchung ſich in die ganze Welt ausdehne. Ich zweifle, ob etwas ungereimteres und widerſinnigeres als dieſes erdacht werden kann.

Es iſt ferner gegen den gemeinen Begriff, daß es in der Natur der Körper nichts äußerſtes, nichts erſtes oder letztes gebe, worinn ſich die Größe des Körpers endiget, ſondern daß jenſeits des angenommenen Körpers immer wieder ein anderer bis ins Unendliche und Unbeſtimmte zu finden ſey. Auf ſolche Weiſe wird keine Größe kleiner oder größer ſeyn als die andere, wenn es beyden eigen iſt, in ihren Theilen bis ins Unendliche fortzugehen, und damit fällt die Natur

der

der Ungleichheit weg. Denn wenn man ſich ungleiche Dinge denkt, ſo iſt das eine an den äußerſten Theilen kürzer, das andere aber iſt länger und übertrifft jenes. Giebt es keine Ungleichheit, ſo kann auch keine Ungleichförmigkeit und Rauhigkeit eines Körpers ſtatt finden. Denn Ungleichförmigkeit iſt nichts anders als Ungleichheit einer Oberfläche gegen ſich ſelbſt, Rauhigkeit aber iſt Ungleichheit mit Härte verbunden. Von alle dem laſſen diejenigen nichts übrig, welche glauben, daß kein Körper ſich in einen letzten Theil endige, ſondern daß alle durch die Vielheit der Theile bis ins Unendliche fortgehen. Aber iſt es denn nicht offenbar und einleuchtend, daß der Menſch aus mehrern Theilen zuſammengeſetzt iſt als der Finger des Menſchen, und die Welt wieder aus mehrern Theilen als der Menſch. Ja dieß wiſſen und denken ſich alle, ſo lange ſie nicht Stoiker ſind; ſind ſie aber Stoiker geworden, ſo ſagen und behaupten ſie das Gegentheil, daß der Menſch nicht aus mehrern Theilen als der Finger, und die Welt nicht aus mehrern Theilen als der Menſch beſtehe. Denn die Zerſchneidung bringt die Körper zum Unendlichen, von unendlichen Dingen aber iſt keins größer oder kleiner, und keine Vielheit übertrifft da die andere; widrigenfalls werden die Theile des zurückgebliebenen Körpers aufhören, ſich theilen zu laſſen, und aus ſich ſelbſt eine Vielheit zu geben.

Nun wie helfen ſich denn die Stoiker aus dieſen Schwierigkeiten? In der That ſehr ſinnreich und muthig. Chryſippus ſagt nämlich, wenn wir gefragt würden, ob wir einige Theile und wie viele haben, und aus welchen und wie vielen Theilchen dieſe wieder beſtehen, ſo müßten wir dabey einen Unterſchied machen, und annehmen, daß das Ganze aus Kopf, Bruſt, und Beinen beſtehe; denn dieß wäre die ganze Frage und Schwierigkeit. „Wenn man aber, ſagt er „weiter, die Frage auf die äußerſten Theile aus„dehnt, ſo müſſen wir nichts davon glauben, „ſondern ſagen, daß ſie weder aus einigen, noch „aus ſo und ſo vielen, noch aus unendlichen, noch „aus beſtimmten Theilen beſtehen.“ Ich habe mich hier, wo ich nicht irre, ſeiner eigenen Worte bedient, damit du ſehen ſollſt, auf welche Weiſe er die gemeinen Begriffe beybehält, da er uns denken heißt, daß jeder Körper nicht aus einigen, nicht aus ſo und ſo vielen, nicht aus unendlichen, nicht aus beſtimmten Theilen beſtehe. Wenn es zwiſchen beſtimmt und unendlich ein Mittel gäbe, ſo wie zwiſchen gut und bös das Gleichgültige in der Mitte ſteht, ſo müßte er angeben, was dieſes iſt, und damit die Schwierigkeit heben; da wir uns aber das nicht Beſtimmte, gleich als unendlich denken, wie das nicht Gleiche als ungleich, und das nicht Vergängliche als unvergänglich, ſo iſt, dünkt mich, die Behauptung, daß ein Körper weder aus be-

ſtimmten

ſtimmten noch aus unendlichen Theilen beſtehe, eben ſo ungereimt als die, daß ein Syllogismus weder aus wahren noch aus falſchen Sätzen zuſammengeſetzt ſey — — —

Mit großer Dreiſtigkeit fügt Chryſippus nun noch hinzu, daß bey der aus Dreyecken beſtehenden Pyramide die Seiten, die nach der Spitze gehen, zwar ungleich ſeyen, die größeren aber doch nicht über die andern hervorragen. So ſehr iſt er den gemeinen Begriffen treu geblieben. Denn wenn etwas größer iſt, ohne über das andere hinwegzuragen, ſo wird auch etwas kleiner ſeyn können, ohne daß es unzureichend oder zu kurz wird. Folglich iſt das Ungleiche weder hervorragend, noch unzureichend, oder mit andern Worten, das Ungleiche iſt gleich, das Größere nicht größer, und das Kleinere nicht kleiner.

Nun ſiehe ferner, auf welche Art er die von Demokritus aufgeworfene ſchwere und auf die Phyſik ſich beziehende Frage beantwortet, wenn nämlich in einem Kegel mehrere Durchſchnitte parallel mit der Grundfläche gemacht werden, was man da von den Flächen der Schnitte zu halten habe, ob ſie gleich oder ungleich ſind? Sind ſie ungleich, ſo werden ſie einen ungleichförmigen Kegel geben, der viele ſtufenartige Einſchnitte und Unebenheiten bekömmt; ſind ſie aber gleich, ſo müſſen auch die Schnitte gleich ſeyn, und ſo wird der Kegel zum Cylinder werden, und wie dieſer

 aus

aus lauter gleichen und nicht ungleichen Zirkeln beſtehen. Das iſt aber höchſt ungereimt. Um nun zu zeigen, daß Demokritus hiervon nichts verſtehe, ſagt er, die Flächen ſeyen weder gleich noch ungleich, aber die Körper (oder die Schnitte) ſeyen ungleich, weil die Flächen weder gleich noch ungleich ſind. Nun wahrlich, ein ſolches Geſetz, daß wenn die Flächen nicht gleich ſind, die Körper ungleich ſeyn müſſen, kann nur einen Mann, der ſich die ſeltſame Freyheit erlaubt, alles hinzuſchreiben, was ihm einfällt, zum Urheber haben. Im Gegentheil lehrt uns Vernunft und Erfahrung, daß bey ungleichen Körpern auch die Flächen ungleich ſind, und daß die Fläche des größern Körpers größer iſt, wofern nicht der Ueberſchuß, um den ſie größer iſt, doch noch ſo klein iſt, daß er keine Fläche ausmacht. Denn wenn die Flächen der größeren Körper die der kleinen nicht übertreffen, ſondern wohl gar nicht ſo weit reichen, ſo wird daraus folgen, daß ein Theil eines endlichen Körpers unendlich und unbegrenzt ſey. Denn wenn er ſagt, daß er nur gezwungen ſo — — — Denn was die Einſchnitte des Kegels betrifft, vor denen er ſich fürchtet, ſo entſtehen ſie doch wohl nur aus der Ungleichheit der Körper, nicht der Flächen. Lächerlich iſt es daher, die Flächen auszunehmen, und doch an den Körpern die ſichtbare Ungleichförmigkeit zu laſſen. Wenn wir aber bey der angenommenen

Mey=

Meynung verbleiben, was iſt mehr dem gemeinen Begriffe zuwider, als dergleichen Dinge zu erdichten? Denn wollten wir annehmen, daß eine Fläche der andern weder gleich noch ungleich ſey, ſo muß auch eine Größe und eine Zahl der andern weder gleich noch ungleich ſeyn, zumal da ſich zwiſchen Gleich und Ungleich kein Mittel, das weder das eine noch das andere wäre, denken und annehmen läßt. Wenn aber die Flächen weder gleich noch ungleich ſind, was hindert uns, auch Zirkel zu denken, die weder gleich noch ungleich ſind? Denn ſelbſt die Flächen der Kegelſchnitte ſind doch wohl nichts anders, als Zirkel. Iſt dieß von den Zirkeln richtig, ſo muß man annehmen, daß auch die Durchmeſſer der Zirkel weder gleich noch ungleich ſind. Und ſo gilt dieß auch von den Winkeln und den Dreyecken, von den Parallelogrammen und Parallelepipeden, und von den phyſiſchen Körpern. Denn ſind die Längen weder gleich noch ungleich, ſo ſind es auch die Schwere, der Stoß und die Körper. Wie können ſie nun es wagen, diejenigen zu tadeln, welche die leeren Räume einführen und behaupten, daß einige untheilbare Dinge (Monaden), die mit einander ſtreiten, ſich weder bewegen noch bleiben, da ſie ſelbſt Sätze von der Art: Wenn einige Dinge einander nicht gleich ſind, ſo ſind ſie einander ungleich — oder: Dieſe Dinge ſind einander nicht gleich, alſo müſſen ſie einander ungleich ſeyn — für falſch erklären?

viel ihrer nur ſeyn mögen, in der ganzen Subſtanz. Nun behauptet Chryſippus, Jupiter und die Welt ſey dem Menſchen, die Vorſehung aber der Seele gleich. Nach geſchehener Verbrennung nun begebe ſich Jupiter, der unter allen Göttern allein unvergänglich iſt, zur Vorſehung, und dann bleiben beyde zuſammen immerfort in der einzigen Subſtanz des Aethers. Doch wir wollen für jetzt die Götter verlaſſen, mit dem Wunſche, daß ſie den Stoikern gemeinen Menſchenverſtand und eine mit andern übereinſtimmende Denkart verleyhen mögen, und nur noch ſehen, was ſie von den Elementen lehren.

Es iſt ungereimt und ganz wider den gemeinen Begriff, daß ein Körper der Ort des andern Körpers ſey, und daß ein Körper durch den andern Körper gehe, da weder der eine noch der andere etwas leeres enthält, ſondern das Volle in das Volle eindringen, und das, was ſeiner zuſammenhangenden Theile wegen weder einen Zwiſchenraum noch Platz enthält, das ſich einmiſchende aufnehmen muß. Allein die Stoiker drängen in Eins nicht etwa nur Eins, Zwey, Drey oder Zehn zuſammen; nein ſie werfen alle Theile der zerſtückelten Welt in das erſte das beſte Eins, und ſagen dabey, daß der kleinſte ſinnliche Gegenſtand den größten, der eindringen will, aufnehmen werde. Mit ſolcher Dreiſtigkeit machen ſie, wie in vielen andern Fällen, das, was ſich

ſchon von ſelbſt widerlegt, zu einem Lehrſatze, weil ſie immer gern Meynungen annehmen, die mit den gemeinen Begriffen ſtreiten. Denn dieſem Grundſatze zufolge müſſen ſie gleich eine Menge ſeltſamer und abentheuerlicher Dinge zugeben, wenn ſie glauben, daß ganze Körper mit ganzen Körpern vermiſcht werden, unter andern auch, daß drey Dinge vier ſeyen, ein Satz, den andere Philoſophen als das vorzüglichſte Beyſpiel von Dingen, die gar nicht denkbar ſind, angeben. Aus der Behauptung der Stoiker nämlich folgt, daß ein einziger Becher 50) Wein, wenn er mit zwey Bechern Waſſer vermiſcht wird, und ſich darinn nicht verlieren, ſondern dieſen gleich werden ſoll, ſich in die ganze Maſſe ausdehnt, und alſo durch die Gleichheit der Miſchung aus einem Becher zwey werden. Denn in ſo fern er einer bleibt, und ſich auch zugleich mit zweyen ausdehnt, wird er dem doppelten gleich. Wenn er aber, um durch die Miſchung den zweyen gleich zu kommen, in der Ausdehnung das Maaß von zweyen bekömmt, ſo iſt denn dieß zugleich ein Maaß von dreyen und vieren; von dreyen nämlich, weil Ein Becher mit zweyen vermiſcht iſt, von

50) Im Griechiſchen κυαθος, welches ein kleines Maaß flüßiger Dinge war, und nach H. Rambachs Berechnung $\frac{11}{414}$ berlin. Nöſel betrug. — Für ει τε παν muß ohne Zweifel εις το παν geleſen werden.

von vieren aber, weil er, durch die Miſchung mit zweyen, dieſen an Quantität gleich geworden iſt.

Dieſe ſchöne Folge kömmt nun heraus, wenn ſie in einen Körper andere Körper werfen, und eine ſolche Umfaſſung derſelben annehmen, die ſich gar nicht denken läßt. Denn wenn die Körper durch die Miſchung in einander gehen, ſo iſt nothwendig, daß der eine (nicht) 51) umfaſſe, der andere umfaßt werde, und daß der eine aufnehme, der andere in demſelben ſey. Denn ſo iſt das keine Miſchung, ſondern nur eine Anſtoßung und Berührung der Oberflächen, da die eine innerhalb eindringt, die andere von außen umgiebt, die übrigen Theile aber rein und unvermiſcht bleiben, und nur in einem einzigen Umſtande verſchieden ſind. 52) Wenn nun aber, wie die Stoiker behaupten, die Geſetze der Miſchung es mit

51) Meines Erachtens muß hier im Griechiſchen μη weggeſtrichen, oder wenn es ſtehen bleiben ſoll, vor δεχεσθαι wieder μη eingeſetzt werden, wie auch Xylander in ſeiner Verſion gethan hat.

52) Im Griechiſchen ἐν δε διαφερομενων. Dieſe Worte ſind ſehr dunkel. Xylander überſetzt ſie: reliquis partibus ſinceris et mixtionis expertibus, unum autem dilatis. Amyot; les autres parties demeurans pures et entieres ſans ſe meſler; et ainſi ſera un de pluſieurs différens. Beydes iſt unverſtändlich. Ohne Zweifel fehlt hier etwas, da auch dieſe ganze Stelle ſehr verdorben iſt.

mit ſich bringen, daß die gemiſchten Dinge ſich ganz mit einander vermiſchen, daß eben dieſelbe Sache umfaßt werde, in ſo fern ſie in der andern iſt, und zugleich auch die andere umfaſſe, in ſo fern ſie ſie aufnimmt, und daß keine von beyden in ihr voriges Weſen zurückkehren kann, ſo folgt, daß beyde durch die Miſchung einander durchdringen, und von keiner ein Theilchen übrig bleibe, ſondern daß ſie durch und durch von einander angefüllt werden.

Hier kömmt nun das in Arkeſilaus Schule ſo oft erwähnte Bein vor, womit dieſer die abgeſchmackten Behauptungen der Stoiker lächerlich zu machen ſuchte. Wenn nämlich die Körper ſich ganz mit einander vermiſchen, iſt es da nicht ein möglicher Fall, daß über ein abgehauenes, verfaultes Bein, das ins Meer geworfen worden, und ſich darin verbreitet hat, nicht nur Antigonus Flotte hinweggeſegelt, wie Arkeſilaus ſagte, ſondern daß auch die zwölfhundert Schiffe des Xerxes und zugleich die dreyhundert Galeeren der Griechen auf dieſem Beine eine Seeſchlacht liefern können? Denn durch das Fortrücken kann es ſich nicht verlieren, noch das kleinere in dem größern aufhören; oder die Miſchung muß ein Ende haben, und dann macht der letzte Theil derſelben, da wo er ſich endiget, eine Berührung, und dringt nicht in das Ganze ein, ſondern iſt zur Miſchung ungeſchickt. Vermiſcht ſich aber das Bein ganz mit dem

dem Meere, wahrlich, dann wird es auch den Griechen einen geräumigen Platz zu einer Seeſchlacht verſchaffen. Dazu iſt jedoch erſt Fäulniß und Verwandlung erforderlich; hingegen wenn ein Becher, ja nur ein Tropfen Wein unmittelbar in das ägäiſche oder kretiſche Meer geſchüttelt wird, ſo gelangt er ſelbſt in den Ocean und das atlantiſche Meer, ſo daß er nicht bloß die Oberfläche berührt, ſondern der Länge und Breite nach bis in die unterſte Tiefe bringt. Dieß behauptet Chryſippus im Anfange des erſten Buches der phyſikaliſchen Fragen, indem er erklärt, es ſey ausgemacht, daß ein einziger Tropfen Wein ſich mit dem ganzen Meer vermiſche. Und damit wir uns darüber nicht wundern ſollen, ſetzt er hinzu, daß dieſer Tropfen durch die Vermiſchung ſich in die ganze Welt ausdehne. Ich zweifle, ob etwas ungereimteres und widerſinnigeres als dieſes erdacht werden kann.

Es iſt ferner gegen den gemeinen Begriff, daß es in der Natur der Körper nichts äußerſtes, nichts erſtes oder letztes gebe, worinn ſich die Größe des Körpers endiget, ſondern daß jenſeits des angenommenen Körpers immer wieder ein anderer bis ins Unendliche und Unbeſtimmte zu finden ſey. Auf ſolche Weiſe wird keine Größe kleiner oder größer ſeyn als die andere, wenn es beyden eigen iſt, in ihren Theilen bis ins Unendliche fortzugehen, und damit fällt die Natur

der Ungleichheit weg. Denn wenn man ſich ungleiche Dinge denkt, ſo iſt das eine an den äußerſten Theilen kürzer, das andere aber iſt länger und übertrifft jenes. Giebt es keine Ungleichheit, ſo kann auch keine Ungleichförmigkeit und Rauhigkeit eines Körpers ſtatt finden. Denn Ungleichförmigkeit iſt nichts anders als Ungleichheit einer Oberfläche gegen ſich ſelbſt, Rauhigkeit aber iſt Ungleichheit mit Härte verbunden. Von alle dem laſſen diejenigen nichts übrig, welche glauben, daß kein Körper ſich in einen letzten Theil endige, ſondern daß alle durch die Vielheit der Theile bis ins Unendliche fortgehen. Aber iſt es denn nicht offenbar und einleuchtend, daß der Menſch aus mehrern Theilen zuſammengeſetzt iſt als der Finger des Menſchen, und die Welt wieder aus mehrern Theilen als der Menſch. Ja dieß wiſſen und denken ſich alle, ſo lange ſie nicht Stoiker ſind; ſind ſie aber Stoiker geworden, ſo ſagen und behaupten ſie das Gegentheil, daß der Menſch nicht aus mehrern Theilen als der Finger, und die Welt nicht aus mehrern Theilen als der Menſch beſtehe. Denn die Zerſchneidung bringt die Körper zum Unendlichen, von unendlichen Dingen aber iſt keins größer oder kleiner, und keine Vielheit übertrifft da die andere; widrigenfalls werden die Theile des zurückgebliebenen Körpers aufhören, ſich theilen zu laſſen, und aus ſich ſelbſt eine Vielheit zu geben.

Nun wie helfen ſich denn die Stoiker aus dieſen Schwierigkeiten? In der That ſehr ſinnreich und muthig. Chryſippus ſagt nämlich, wenn wir gefragt würden, ob wir einige Theile und wie viele haben, und aus welchen und wie vielen Theilchen dieſe wieder beſtehen, ſo müßten wir dabey einen Unterſchied machen, und annehmen, daß das Ganze aus Kopf, Bruſt, und Beinen beſtehe; denn dieß wäre die ganze Frage und Schwierigkeit. „Wenn man aber, ſagt er „weiter, die Frage auf die äußerſten Theile aus„dehnt, ſo müſſen wir nichts davon glauben, „ſondern ſagen, daß ſie weder aus einigen, noch „aus ſo und ſo vielen, noch aus unendlichen, noch „aus beſtimmten Theilen beſtehen.“ Ich habe mich hier, wo ich nicht irre, ſeiner eigenen Worte bedient, damit du ſehen ſollſt, auf welche Weiſe er die gemeinen Begriffe beybehält, da er uns denken heißt, daß jeder Körper nicht aus einigen, nicht aus ſo und ſo vielen, nicht aus unendlichen, nicht aus beſtimmten Theilen beſtehe. Wenn es zwiſchen beſtimmt und unendlich ein Mittel gäbe, ſo wie zwiſchen gut und bös das Gleichgültige in der Mitte ſteht, ſo müßte er angeben, was dieſes iſt, und damit die Schwierigkeit heben; da wir uns aber das nicht Beſtimmte, gleich als unendlich denken, wie das nicht Gleiche als ungleich, und das nicht Vergängliche als unvergänglich, ſo iſt, dünkt mich, die Behauptung, daß ein Körper weder aus be-

ſtimmten

ſtimmten noch aus unendlichen Theilen beſtehe, eben ſo ungereimt als die, daß ein Syllogismus weder aus wahren noch aus falſchen Sätzen zuſammengeſetzt ſey — — —

Mit großer Dreiſtigkeit fügt Chryſippus nun noch hinzu, daß bey der aus Dreyecken beſtehenden Pyramide die Seiten, die nach der Spitze gehen, zwar ungleich ſeyen, die größeren aber doch nicht über die andern hervorragen. So ſehr iſt er den gemeinen Begriffen treu geblieben. Denn wenn etwas größer iſt, ohne über das andere hinwegzuragen, ſo wird auch etwas kleiner ſeyn können, ohne daß es unzureichend oder zu kurz wird. Folglich iſt das Ungleiche weder hervorragend, noch unzureichend, oder mit andern Worten, das Ungleiche iſt gleich, das Größere nicht größer, und das Kleinere nicht kleiner.

Nun ſiehe ferner, auf welche Art er die von Demokritus aufgeworfene ſchwere und auf die Phyſik ſich beziehende Frage beantwortet, wenn nämlich in einem Kegel mehrere Durchſchnitte parallel mit der Grundfläche gemacht werden, was man da von den Flächen der Schnitte zu halten habe, ob ſie gleich oder ungleich ſind? Sind ſie ungleich, ſo werden ſie einen ungleichförmigen Kegel geben, der viele ſtufenartige Einſchnitte und Unebenheiten bekömmt; ſind ſie aber gleich, ſo müſſen auch die Schnitte gleich ſeyn, und ſo wird der Kegel zum Cylinder werden, und wie dieſer

aus lauter gleichen und nicht ungleichen Zirkeln beſtehen. Das iſt aber höchſt ungereimt. Um nun zu zeigen, daß Demokritus hiervon nichts verſtehe, ſagt er, die Flächen ſeyen weder gleich noch ungleich, aber die Körper (oder die Schnitte) ſeyen ungleich, weil die Flächen weder gleich noch ungleich ſind. Nun wahrlich, ein ſolches Geſetz, daß wenn die Flächen nicht gleich ſind, die Körper ungleich ſeyn müſſen, kann nur einen Mann, der ſich die ſeltſame Freyheit erlaubt, alles hinzuſchreiben, was ihm einfällt, zum Urheber haben. Im Gegentheil lehrt uns Vernunft und Erfahrung, daß bey ungleichen Körpern auch die Flächen ungleich ſind, und daß die Fläche des größern Körpers größer iſt, wofern nicht der Ueberſchuß, um den ſie größer iſt, doch noch ſo klein iſt, daß er keine Fläche ausmacht. Denn wenn die Flächen der größeren Körper die der kleinen nicht übertreffen, ſondern wohl gar nicht ſo weit reichen, ſo wird daraus folgen, daß ein Theil eines endlichen Körpers unendlich und unbegrenzt ſey. Denn wenn er ſagt, daß er nur gezwungen ſo — — — Denn was die Einſchnitte des Kegels betrifft, vor denen er ſich fürchtet, ſo entſtehen ſie doch wohl nur aus der Ungleichheit der Körper, nicht der Flächen. Lächerlich iſt es daher, die Flächen auszunehmen, und doch an den Körpern die ſichtbare Ungleichförmigkeit zu laſſen. Wenn wir aber bey der angenommenen

Mey=

Meynung verbleiben, was iſt mehr dem gemeinen Begriffe zuwider, als dergleichen Dinge zu erdichten? Denn wollten wir annehmen, daß eine Fläche der andern weder gleich noch ungleich ſey, ſo muß auch eine Größe und eine Zahl der andern weder gleich noch ungleich ſeyn, zumal da ſich zwiſchen Gleich und Ungleich kein Mittel, das weder das eine noch das andere wäre, denken und annehmen läßt. Wenn aber die Flächen weder gleich noch ungleich ſind, was hindert uns, auch Zirkel zu denken, die weder gleich noch ungleich ſind? Denn ſelbſt die Flächen der Kegelſchnitte ſind doch wohl nichts anders, als Zirkel. Iſt dieß von den Zirkeln richtig, ſo muß man annehmen, daß auch die Durchmeſſer der Zirkel weder gleich noch ungleich ſind. Und ſo gilt dieß auch von den Winkeln und den Dreyecken, von den Parallelogrammen und Parallelepipeden, und von den phyſiſchen Körpern. Denn ſind die Längen weder gleich noch ungleich, ſo ſind es auch die Schwere, der Stoß und die Körper. Wie können ſie nun es wagen, diejenigen zu tadeln, welche die leeren Räume einführen und behaupten, daß einige untheilbare Dinge (Monaden), die mit einander ſtreiten, ſich weder bewegen noch bleiben, da ſie ſelbſt Sätze von der Art: Wenn einige Dinge einander nicht gleich ſind, ſo ſind ſie einander ungleich — oder: Dieſe Dinge ſind einander nicht gleich, alſo müſſen ſie einander ungleich ſeyn — für falſch erklären?

Da Chryſippus ſagt, daß etwas größer ſey, aber nicht über das Kleinere wegrage, ſo kann man wohl mit Recht fragen, ob beyde einander decken? Denn decken ſie einander, wie kann da das eine größer ſeyn? Decken ſie aber nicht einander, folgt dann nicht, daß das eine hervorragt, das andere nicht zureicht? Denn es kann keins von beyden geſchehen; das eine kann nicht das größere dek-ken, und wenn es daſſelbe deckt, ſo kann dieſes nicht größer ſeyn. In ſolche Schwierigkeiten müſ-ſen nothwendig diejenigen gerathen, die den ge-meinen Begriffen nicht treu bleiben.

Es iſt ferner dem gemeinen Begriff entgegen, daß nichts das andere berühre; nicht weniger auch, daß die Körper zwar einander berühren, aber ſich mit nichts berühren. Das müſſen frey-lich diejenigen annehmen, die einem Körper auch nicht die kleinſten Theile laſſen, ſondern, wenn ſie auch etwas annehmen, das eher iſt als das, was zu berühren ſcheint, dennoch niemals aufhören, immer weiter zurückzugehen. Der vornehmſte Einwurf, den ſie den Vertheidigern der untheil-baren Dinge (Monaden) machen, iſt, daß weder eine Berührung ganzer Körper, noch der Theile mit Theilen 53) ſtatt finde; denn das erſtere mache keine Berührung, ſondern eine Miſchung, das

53) Dieſe Worte μητε μερεσι μερων, ſind von Xylander ſowohl als von Amyot ausgelaſſen worden.

das letztere ſey nicht möglich, weil untheilbare Dinge keine Theile haben. Wie aber? Trift nicht dieſer Einwurf auch ſie ſelbſt, da ſie weder einen letzten noch einen erſten Theil zugeſtehen, weil ſie nicht 54) annehmen, daß ganze Körper ſich einander an einem Ende, nicht an einem Theile berühren? Das Ende aber iſt kein Körper. Folglich berührt ein Körper den andern mit etwas Unkörperlichem, und wird auch wieder nicht berühren, weil etwas Unkörperliches dazwiſchen iſt. Berührt aber der Körper, ſo muß er durch das Unkörperliche wirken und leiden. Denn den Körpern iſt es von Natur eigen, durch Berührung wechſelſeitig zu wirken und zu leiden. Hat alſo der Körper vermittelſt des Unkörperlichen eine Berührung, ſo muß er auch durch daſſelbe eine Verbindung, Vermiſchung und Vereinbarung bekommen. Nun folgt nothwendig, daß bey den Verbindungen und Vermiſchungen die Grenzen der Körper entweder bleiben oder nicht bleiben, ſondern verloren gehen. Beydes aber iſt gegen den gemeinen Begriff. Denn ſie ſelbſt geben nicht einen Untergang und eine Entſtehung körperlicher Dinge zu, und eine Vermiſchung oder Verbindung ſolcher Körper, die ihre eigenen

54) Dieſes μη, das den Sinn ganz verwirrt, muß meines Erachtens weggeſtrichen werden; ich habe es indeß zu λεγουσι gezogen.

Grenzen behalter, kann nicht ſtatt finden. Denn die Grenze beſtimmt und beſchränkt die Natur des Körpers; die Miſchung aber, wenn man nicht darunter eine bloße Nebeneinanderſtellung der Theile verſteht, miſcht die Körper gänzlich unter einander, und ſo müßte man, wie dieſe behaupten, zugeben, daß in der Miſchung die Grenzen verlohren gehen, und dann in der Trennung oder Abſonderung wieder entſtehen. Dieſes aber kann ſich Niemand leicht denken oder vorſtellen. Denn womit die Körper ſich einander berühren, eben damit werden ſie auch von einander gedrückt, gepreßt und gerieben. Daß aber etwas Unkörperliches dieß leide oder wirke, iſt nicht möglich, ja ſelbſt nicht einmal denkbar, und doch wollen ſie uns zwingen, uns dieſes zu denken. 55) Wenn die Kugel mit einem Punkte die Fläche berührt, ſo iſt wohl gewiß, daß ſie auch mit einem Punkte über die Fläche hingezogen werden kann. Iſt ſie nun auf ihrer Oberfläche mit Zinnober überſtrichen, ſo wird ſie auf der Fläche eine rothe Linie abdrücken; iſt ſie glühend, ſo wird ſie die Fläche anzünden. Daß aber etwas Unkörperliches gefärbt, oder ein Körper von etwas Unkörperlichem

55) Für τουτῳ muß ohne Zweifel τουτο geleſen werden. So hat es auch Amyot. Xylander aber behält den Dativ bey und überſetzt, sed hoc eſt, quo nos cogunt ſic intelligere, was doch in keinem Zuſammenhange ſteht.

lichem entzündet werde, iſt doch ganz gegen den gemeinen Begriff. Denkt man ſich hingegen eine thönerne oder kryſtallene Kugel, die aus der Höhe auf eine ſteinerne Fläche herunterfällt, ſo iſt es wider die Vernunft, zu glauben, daß ſie nicht zerbrechen werde, da der Stoß wider einen harten Körper geſchieht; aber noch ungereimter iſt es zu ſagen, daß ſie deswegen zerbrochen ſey, weil ſie wider eine unkörperliche Grenze oder Punkt gefallen iſt. Auf ſolche Weiſe werden die Begriffe von Körpern und unkörperlichen Dingen von ihnen durchaus verwirrt, oder, richtiger zu ſagen, gar aufgehoben, da ſie an dieſelben ſo viele unmögliche Dinge anknüpfen.

Dem gemeinen Begriffe iſt es ferner zuwider, daß es eine zukünftige und vergangene, nicht aber eine gegenwärtige Zeit gebe; daß zwar Ebenerſt und Ohnlängſt beſtehe, aber Nun durchaus ein Nichts ſey. In dieſem Falle befinden ſich gleichwohl die Stoiker, wenn ſie nicht die kleinſte Zeit zugeben, 56) noch das Nun für untheilbar halten, ſondern vielmehr behaupten, daß das, was ſich Jemand als gegenwärtig denken möchte, theils zukünftig, theils vergangen ſey, und daß alſo in dem Nun kein Theilchen der gegenwärtigen Zeit daure und übrig bleibe, wenn die Zeit, die zugegen ſeyn ſoll, unter die vergangenen und zukünf-

56) Amyot ſetzt hinzu, entre deux, zwiſchen der vergangenen und zukünftigen Zeit.

Nun wie helfen ſich denn die Stoiker aus dieſen Schwierigkeiten? In der That ſehr ſinnreich und muthig. Chryſippus ſagt nämlich, wenn wir gefragt würden, ob wir einige Theile und wie viele haben, und aus welchen und wie vielen Theilchen dieſe wieder beſtehen, ſo müßten wir dabey einen Unterſchied machen, und annehmen, daß das Ganze aus Kopf, Bruſt, und Beinen beſtehe; denn dieß wäre die ganze Frage und Schwierigkeit. „Wenn man aber, ſagt er „weiter, die Frage auf die äußerſten Theile aus„dehnt, ſo müſſen wir nichts davon glauben, „ſondern ſagen, daß ſie weder aus einigen, noch „aus ſo und ſo vielen, noch aus unendlichen, noch „aus beſtimmten Theilen beſtehen." Ich habe mich hier, wo ich nicht irre, ſeiner eigenen Worte bedient, damit du ſehen ſollſt, auf welche Weiſe er die gemeinen Begriffe beybehält, da er uns denken heißt, daß jeder Körper nicht aus einigen, nicht aus ſo und ſo vielen, nicht aus unendlichen, nicht aus beſtimmten Theilen beſtehe. Wenn es zwiſchen beſtimmt und unendlich ein Mittel gäbe, ſo wie zwiſchen gut und bös das Gleichgültige in der Mitte ſteht, ſo müßte er angeben, was dieſes iſt, und damit die Schwierigkeit heben; da wir uns aber das nicht Beſtimmte, gleich als unendlich denken, wie das nicht Gleiche als ungleich, und das nicht Vergängliche als unvergänglich, ſo iſt, dünkt mich, die Behauptung, daß ein Körper weder aus beſtimmten

ſtimmten noch aus unendlichen Theilen beſtehe, eben ſo ungereimt als die, daß ein Syllogismus weder aus wahren noch aus falſchen Sätzen zuſammengeſetzt ſey — — —

Mit großer Dreiſtigkeit fügt Chryſippus nun noch hinzu, daß bey der aus Dreyecken beſtehenden Pyramide die Seiten, die nach der Spitze gehen, zwar ungleich ſeyen, die größeren aber doch nicht über die andern hervorragen. So ſehr iſt er den gemeinen Begriffen treu geblieben. Denn wenn etwas größer iſt, ohne über das andere hinwegzuragen, ſo wird auch etwas kleiner ſeyn können, ohne daß es unzureichend oder zu kurz wird. Folglich iſt das Ungleiche weder hervorragend, noch unzureichend, oder mit andern Worten, das Ungleiche iſt gleich, das Größere nicht größer, und das Kleinere nicht kleiner.

Nun ſiehe ferner, auf welche Art er die von Demokritus aufgeworfene ſchwere und auf die Phyſik ſich beziehende Frage beantwortet, wenn nämlich in einem Kegel mehrere Durchſchnitte parallel mit der Grundfläche gemacht werden, was man da von den Flächen der Schnitte zu halten habe, ob ſie gleich oder ungleich ſind? Sind ſie ungleich, ſo werden ſie einen ungleichförmigen Kegel geben, der viele ſtufenartige Einſchnitte und Unebenheiten bekömmt; ſind ſie aber gleich, ſo müſſen auch die Schnitte gleich ſeyn, und ſo wird der Kegel zum Cylinder werden, und wie dieſer

aus lauter gleichen und nicht ungleichen Zirkeln beſtehen. Das iſt aber höchſt ungereimt. Um nun zu zeigen, daß Demokritus hiervon nichts verſtehe, ſagt er, die Flächen ſeyen weder gleich noch ungleich, aber die Körper (oder die Schnitte) ſeyen ungleich, weil die Flächen weder gleich noch ungleich ſind. Nun wahrlich, ein ſolches Geſetz, daß wenn die Flächen nicht gleich ſind, die Körper ungleich ſeyn müſſen, kann nur einen Mann, der ſich die ſeltſame Freyheit erlaubt, alles hinzuſchreiben, was ihm einfällt, zum Urheber haben. Im Gegentheil lehrt uns Vernunft und Erfahrung, daß bey ungleichen Körpern auch die Flächen ungleich ſind, und daß die Fläche des größern Körpers größer iſt, wofern nicht der Ueberſchuß, um den ſie größer iſt, doch noch ſo klein iſt, daß er keine Fläche ausmacht. Denn wenn die Flächen der größeren Körper die der kleinen nicht übertreffen, ſondern wohl gar nicht ſo weit reichen, ſo wird daraus folgen, daß ein Theil eines endlichen Körpers unendlich und unbegrenzt ſey. Denn wenn er ſagt, daß er nur gezwungen ſo — — — Denn was die Einſchnitte des Kegels betrifft, vor denen er ſich fürchtet, ſo entſtehen ſie doch wohl nur aus der Ungleichheit der Körper, nicht der Flächen. Lächerlich iſt es daher, die Flächen auszunehmen, und doch an den Körpern die ſichtbare Ungleichförmigkeit zu laſſen. Wenn wir aber bey der angenommenen

Mey=

Meynung verbleiben, was iſt mehr dem gemeinen Begriffe zuwider, als dergleichen Dinge zu erdichten? Denn wollten wir annehmen, daß eine Fläche der andern weder gleich noch ungleich ſey, ſo muß auch eine Größe und eine Zahl der andern weder gleich noch ungleich ſeyn, zumal da ſich zwiſchen Gleich und Ungleich kein Mittel, das weder das eine noch das andere wäre, denken und annehmen läßt. Wenn aber die Flächen weder gleich noch ungleich ſind, was hindert uns, auch Zirkel zu denken, die weder gleich noch ungleich ſind? Denn ſelbſt die Flächen der Kegelſchnitte ſind doch wohl nichts anders, als Zirkel. Iſt dieß von den Zirkeln richtig, ſo muß man annehmen, daß auch die Durchmeſſer der Zirkel weder gleich noch ungleich ſind. Und ſo gilt dieß auch von den Winkeln und den Dreyecken, von den Parallelogrammen und Parallelepipeden, und von den phyſiſchen Körpern. Denn ſind die Längen weder gleich noch ungleich, ſo ſind es auch die Schwere, der Stoß und die Körper. Wie können ſie nun es wagen, diejenigen zu tadeln, welche die leeren Räume einführen und behaupten, daß einige untheilbare Dinge (Monaden), die mit einander ſtreiten, ſich weder bewegen noch bleiben, da ſie ſelbſt Sätze von der Art: Wenn einige Dinge einander nicht gleich ſind, ſo ſind ſie einander ungleich — oder: Dieſe Dinge ſind einander nicht gleich, alſo müſſen ſie einander ungleich ſeyn — für falſch erklären?

Da Chryſippus ſagt, daß etwas größer ſey, aber nicht über das Kleinere wegrage, ſo kann man wohl mit Recht fragen, ob beyde einander decken? Denn decken ſie einander, wie kann da das eine größer ſeyn? Decken ſie aber nicht einander, folgt dann nicht, daß das eine hervorragt, das andere nicht zureicht? Denn es kann keins von beyden geſchehen; das eine kann nicht das größere decken, und wenn es daſſelbe deckt, ſo kann dieſes nicht größer ſeyn. In ſolche Schwierigkeiten müſſen nothwendig diejenigen gerathen, die den gemeinen Begriffen nicht treu bleiben.

Es iſt ferner dem gemeinen Begriff entgegen, daß nichts das andere berühre; nicht weniger auch, daß die Körper zwar einander berühren, aber ſich mit nichts berühren. Das müſſen freylich diejenigen annehmen, die einem Körper auch nicht die kleinſten Theile laſſen, ſondern, wenn ſie auch etwas annehmen, das eher iſt als das, was zu berühren ſcheint, dennoch niemals aufhören, immer weiter zurückzugehen. Der vornehmſte Einwurf, den ſie den Vertheidigern der untheilbaren Dinge (Monaden) machen, iſt, daß weder eine Berührung ganzer Körper, noch der Theile mit Theilen 53) ſtatt finde; denn das erſtere mache keine Berührung, ſondern eine Miſchung, das

53) Dieſe Worte μητε μερει μερων, ſind von Xylander ſowohl als von Amyot ausgelaſſen worden.

das letztere ſey nicht möglich, weil untheilbare Dinge keine Theile haben. Wie aber? Trift nicht dieſer Einwurf auch ſie ſelbſt, da ſie weder einen letzten noch einen erſten Theil zugeſtehen, weil ſie nicht 54) annehmen, daß ganze Körper ſich einander an einem Ende, nicht an einem Theile berühren? Das Ende aber iſt kein Körper. Folglich berührt ein Körper den andern mit etwas Unkörperlichem, und wird auch wieder nicht berühren, weil etwas Unkörperliches dazwiſchen iſt. Berührt aber der Körper, ſo muß er durch das Unkörperliche wirken und leiden. Denn den Körpern iſt es von Natur eigen, durch Berührung wechſelſeitig zu wirken und zu leiden. Hat alſo der Körper vermittelſt des Unkörperlichen eine Berührung, ſo muß er auch durch daſſelbe eine Verbindung, Vermiſchung und Vereinbarung bekommen. Nun folgt nothwendig, daß bey den Verbindungen und Vermiſchungen die Grenzen der Körper entweder bleiben oder nicht bleiben, ſondern verloren gehen. Beydes aber iſt gegen den gemeinen Begriff. Denn ſie ſelbſt geben nicht einen Untergang und eine Entſtehung körperlicher Dinge zu, und eine Vermiſchung oder Verbindung ſolcher Körper, die ihre eigenen

54) Dieſes μη, das den Sinn ganz verwirrt, muß meines Erachtens weggeſtrichen werden; ich habe es indeß zu λεγουσι gezogen.

Grenzen behalten, kann nicht ſtatt finden. Denn die Grenze beſtimmt und beſchränkt die Natur des Körpers; die Miſchung aber, wenn man nicht darunter eine bloße Nebeneinanderſtellung der Theile verſteht, miſcht die Körper gänzlich unter einander, und ſo müßte man, wie dieſe behaupten, zugeben, daß in der Miſchung die Grenzen verlohren gehen, und dann in der Trennung oder Abſonderung wieder entſtehen. Dieſes aber kann ſich Niemand leicht denken oder vorſtellen. Denn womit die Körper ſich einander berühren, eben damit werden ſie auch von einander gedrückt, gepreßt und gerieben. Daß aber etwas Unkörperliches dieß leide oder wirke, iſt nicht möglich, ja ſelbſt nicht einmal denkbar, und doch wollen ſie uns zwingen, uns dieſes zu denken. 55) Wenn die Kugel mit einem Punkte die Fläche berührt, ſo iſt wohl gewiß, daß ſie auch mit einem Punkte über die Fläche hingezogen werden kann. Iſt ſie nun auf ihrer Oberfläche mit Zinnober überſtrichen, ſo wird ſie auf der Fläche eine rothe Linie abdrücken; iſt ſie glühend, ſo wird ſie die Fläche anzünden. Daß aber etwas Unkörperliches gefärbt, oder ein Körper von etwas Unkörperlichem

55) Für τουτῳ muß ohne Zweifel τουτο geleſen werden. So hat es auch Amyot. Xylander aber behält den Dativ bey und überſetzt, ſed hoc eſt, quo nos cogunt ſic intelligere, was doch in keinem Zuſammenhange ſteht.

lichem entzündet werde, iſt doch ganz gegen den gemeinen Begriff. Denkt man ſich hingegen eine thönerne oder kryſtallene Kugel, die aus der Höhe auf eine ſteinerne Fläche herunterfällt, ſo iſt es wider die Vernunft, zu glauben, daß ſie nicht zerbrechen werde, da der Stoß wider einen harten Körper geſchieht; aber noch ungereimter iſt es zu ſagen, daß ſie deswegen zerbrochen ſey, weil ſie wider eine unkörperliche Grenze oder Punkt gefallen iſt. Auf ſolche Weiſe werden die Begriffe von Körpern und unkörperlichen Dingen von ihnen durchaus verwirrt, oder, richtiger zu ſagen, gar aufgehoben, da ſie an dieſelben ſo viele unmögliche Dinge anknüpfen.

Dem gemeinen Begriffe iſt es ferner zuwider, daß es eine zukünftige und vergangene, nicht aber eine gegenwärtige Zeit gebe; daß zwar Ebenerſt und Ohnlängſt beſtehe, aber Nun durchaus ein Nichts ſey. In dieſem Falle befinden ſich gleichwohl die Stoiker, wenn ſie nicht die kleinſte Zeit zugeben, 56) noch das Nun für untheilbar halten, ſondern vielmehr behaupten, daß das, was ſich Jemand als gegenwärtig denken möchte, theils zukünftig, theils vergangen ſey, und daß alſo in dem Nun kein Theilchen der gegenwärtigen Zeit daure und übrig bleibe, wenn die Zeit, die zugegen ſeyn ſoll, unter die vergangenen und zukünf-

56) Amyot ſetzt hinzu, entre deux, zwiſchen der vergangenen und zukünftigen Zeit.

künftigen Dinge vertheilt wird. Hieraus folgt nun eins von beyden; entweder müſſen diejenigen, welche annehmen, daß eine Zeit war und eine Zeit ſeyn wird, geradezu läugnen, daß eine Zeit iſt; oder es giebt eine gegenwärtige Zeit, wovon der eine Theil ſchon verfloſſen iſt, der andere noch kommen wird, und wir müſſen ſagen, daß von dem, was iſt, der eine Theil noch zukünftig, der andere ſchon vergangen iſt, daß das Nun ſich in das Vorher und das Nachher theile; daß folglich das Nun dasjenige ſey, was nun noch nicht iſt, und was nun nicht mehr iſt. Denn das Vergangene iſt nicht jetzt erſt, und das Zukünftige iſt jetzt noch nicht. Wenn ſie das Nun auf ſolche Weiſe theilen, ſo müſſen ſie ſagen, daß auch — 57) der eine Theil des Lichts in das vorige, der andere in das kommende Jahr gehört, und daß das, was zugleich iſt, theils vorher, theils nachher iſt. Auf eine eben ſo ſeltſame Art ſuchen 58) ſie auch die Ausdrücke, **noch nicht**, **jetzt**, **nicht mehr**, **nun** und **nun nicht** zu verwirren. Alle andere Menſchen aber halten eben jetzt und gleich hernach

57) Die hier befindliche kleine Lücke ergänzt Amyot durch die Worte que de l'année et de la lumiere partie. —

58) Die Worte ταυτα νοσουντες ſind hier ohne Sinn. Xylander und Amyot ſcheinen ποιουντες dafür geleſen zu haben. Ich ſollte denken, daß νοσουντες ſich leicht in νοουντες verändern ließe.

nach für Zeittheile, die vom Nun verſchieden ſind, und glauben, daß das eine vor, das andere nach dem Nun geſetzt werden müſſe. Wenn Archidemus 59) ſagt, daß das Nun ein Prinzip und eine Vereinigung der vergangenen und bevorſtehenden Zeit ſey, ſo nimmt er, wie es ſcheint, nicht wahr, daß er dadurch alle Zeit aufhebt. Denn wenn das Nun nicht eine Zeit, ſondern nur eine Grenze der Zeit, und jeder Theil der Zeit von gleicher Beſchaffenheit iſt, wie das Nun, ſo ergiebt ſich, daß die geſammte Zeit keinen Theil hat, und in lauter Grenzen, Vereinigungen und Anfänge aufgelöſt wird. Chryſippus, der immer bey der Eintheilung recht genau gehen will, ſagt im Buche vom leeren Raume, und einigen andern Schriften, daß die vergangene und zukünftige Zeit nicht ſey, ſondern beſtehe, und daß nur das Gegenwärtige allein ſey. Aber im dritten, vierten und fünften Buche von den Theilen nimmt er an, daß von der gegenwärtigen Zeit ein Theil zukünftig, der andere vergangen ſey. Daraus folgt dann, daß er die vorhandene Zeit in nicht vorhandene Theile theilt, oder richtiger zu ſagen, daß er der Zeit nichts, das vorhanden iſt, einräumt, wenn das Gegenwärtige keinen Theil hat, der nicht zukünftig oder vergangen iſt. So geht es nun mit dem Begriffe der Stoiker von der

59) Einer der vornehmſten Philoſophen der ſtoiſchen Schule, von Tarſus gebürtig. Cicero gedenkt ſeiner Quaeſt. Acad. 4, 48.

der Zeit eben ſo, als wenn man Waſſer in die Hand faßt, welches, jemehr man es zuſammenpreßt, deſtomehr herausdringt und fortſchlüpft.

In Abſicht der Handlungen und Bewegungen wird durch dieſe Lehre die Wahrheit durchaus verwirrt und umgekehrt. Denn wenn das Nun oder das Gegenwärtige ſich in das Vergangene und in das Zukünftige theilt, ſo muß nothwendig das, was in dem Nun bewegt wird, theils ſchon bewegt worden ſeyn, theils erſt noch bewegt werden. So folgt auch, daß weder Anfang noch Ende der Bewegung ſtatt findet, und bey keinem Werke etwas zuerſt geſchehen iſt oder zuletzt geſchehen wird, weil die Handlungen eben ſo wie die Zeit getheilt werden. Denn wie nach ihrer Meynung von der gegenwärtigen Zeit der eine Theil ſchon vergangen, der andere noch zukünftig iſt, ſo iſt auch von dem, was gethan wird, der eine Theil ſchon gethan worden, der andere wird noch gethan werden. Wenn hat alſo das Speiſen, das Schreiben, das Gehen einen Anfang gehabt, oder wenn wird es ein Ende haben, da jeder, der ſpeiſet, ſchon geſpeiſet hat und noch ſpeiſen wird, da jeder, der geht, ſchon gegangen iſt und noch gehen wird? Das allerſeltſamſte aber dabey iſt, daß, wenn der Lebende ſchon gelebt hat und noch leben wird, das Leben weder einen Anfang gehabt hat, noch ein Ende haben wird. Jeder von uns iſt, dieſer Meynung zu Folge, geboren worden,

ohne

ohne einen Anfang des Lebens zu haben, jeder wird ſterben, ohne daß er aufhören wird zu leben. Denn wenn es keinen letzten Theil giebt, ſondern dem Lebenden von der Gegenwart immer etwas von der Zukunft übrig bleibt, ſo wird der Satz, Sokrates wird leben, niemals falſch ſeyn, ſo lange dieſer wahr iſt, Sokrates lebt; und ſo iſt es falſch zu ſagen, Sokrates iſt geſtorben. Wenn alſo der Satz, Sokrates wird leben, auf unendliche Theile der Zeit wahr iſt, ſo wird dieſer, Sokrates iſt geſtorben, in keinem Theile der Zeit wahr ſeyn. Aber wie kann auf ſolche Art irgend ein Geſchäfte zu Ende kommen? Wo ſoll das, was man thut, aufhören, wenn, ſo oft dieſer Satz wahr iſt, die Sache wird gethan, eben ſo oft auch jener wahr ſeyn ſoll, die Sache wird gethan werden? So muß ja derjenige lügen, welcher ſagt, daß es mit dem Schreiben und Diſputiren des Plato ein Ende habe, oder daß Plato einmal aufhören werde zu diſputiren, wenn es niemals falſch iſt, von dem, der diſputirt oder ſchreibt, zu ſagen, daß er diſputiren und ſchreiben wird. Ueberdieß iſt von dem was geſchieht, kein Theil übrig, der nicht ſchon geſchehen iſt oder noch geſchehen wird, der nicht vergangen oder noch zukünftig iſt. Nun aber hat man von dem, was geſchehen iſt und geſchehen wird, was vergangen und zukünftig iſt, keine Empfindung; folglich kann es überhaupt gar keine ſinnliche Empfindung geben,

geben, da wir das Vergangene und Zukünftige weder ſehen noch hören, und von den Dingen, die geſchehen ſind, oder noch geſchehen werden, keine andere Empfindung bekommen können. So wird denn auch gar nichts Sinnliches vorhanden ſeyn, wenn das Gegenwärtige immer theils zukünftig theils vergangen iſt, und entweder ſchon geſchehen iſt, oder noch geſchehen wird.

Die Stoiker erheben ferner gegen Epikurus ein großes Geſchrey, und ſagen, er thue den gemeinen Begriffen Gewalt an, weil er behauptet, daß die Körper ſich in gleicher Geſchwindigkeit bewegen, und daß keiner geſchwinder ſey als der andere. Allein das iſt noch weit ſchlimmer, und weicht von dem gemeinen Begriffe noch mehr ab, daß kein Körper von dem andern erreicht oder eingeholt werde, auch dann nicht, wenn, wie man im Sprüchworte ſagt, das ſchnelle Pferd des Adraſtus eine Schildkröte verfolgt. 60) Dieß iſt denn freylich eine nothwendige Folge von ihrer Behauptung, daß die Dinge ſich hinter einander bewegen, die Zwiſchenräume aber, durch die ſie gehen, ins Unendliche theilbar ſind. Denn wenn die Schildkröte um einen Morgen vor dem Pferde

60) Dieß Sprüchwort wurde, wie es ſcheint, von Dingen gebraucht, die man auf eine verkehrte oder abgeſchmackte Art verrichtete. Ein ähnliches Sprüchwort war auch, den Pegaſus mit der Schildkröte vergleichen.

Pferde voraus iſt, ſo werden die, welche dieſen Raum ins Unendliche theilen und jene beyden hintereinander ſich bewegen laſſen, nimmermehr das Schnellſte zum Langſamern bringen, weil das Langſamere immer einen Zwiſchenraum dazu bekömmt, der ſich wieder in unendliche Zwiſchenräume theilen läßt. Iſt es nicht dem gemeinen Begriffe zuwider, daß das Waſſer, welches man aus einer Schale oder einem Becher gießt, niemals ganz ausgegoſſen werden könne? Folgt dieß aber nicht aus dem, was die Stoiker ſagen? Denn es läßt ſich doch nicht denken, daß bey Dingen, die ins Unendliche theilbar ſind, die Bewegung in Abſicht des erſtern und letztern den ganzen Zwiſchenraum auf einmal durchlaufe; ſondern ſie wird immer etwas theilbares zurücklaſſen, und alſo machen, daß jede Ausgießung, jedes Fortgleiten und Fließen einer Feuchtigkeit, ſo wie das Fallen eines dichten und ſchweren Körpers unvollendet bleibt.

Ich übergehe viele andere abgeſchmackte Behauptungen der Stoiker und halte mich blos an diejenigen, die den gemeinen Begriffen zuwider ſind. Die Streitfrage über das Wachsthum iſt ſehr alt, und, wie Chryſippus ſagt, ſchon vor Epicharmus aufgeworfen worden. Da aber die Akademiker glauben, daß dieſe Frage ſich nicht leicht und auf der Stelle beantworten laſſe, ſo erheben die Stoiker ein großes Geſchrey

und

und geben ihnen Schuld, daß ſie die gemeinen Begriffe aufheben, ungeachtet ſie ſelbſt, nicht nur gegen dieſe Begriffe verſtoßen, ſondern auch ſogar die Empfindung verkehren. Die Frage iſt ganz einfach, und ſie geben auch ſelbſt die Sätze zu, daß alle einzelne Subſtanzen im Fluſſe und in Bewegung ſind, indem einige etwas aus ſich entlaſſen, andere das, was irgend woher zu ihnen kömmt, aufnehmen; und daß die Dinge, denen in Abſicht der Zahl und Vielheit etwas zugeht oder abgeht, nicht mehr eben dieſelben bleiben, ſondern durch den beſagten Zuwachs andere werden, weil die Subſtanz eine Veränderung erleidet; daß ferner die Gewohnheit es wider alles Recht eingeführt habe, dieſe Veränderungen Wachsthum und Abnahme zu nennen, da ſie vielmehr Entſtehung und Untergang genannt werden ſollten, weil ſie die Dinge mit Gewalt aus ihrem ordentlichen Zuſtande in einen andern verſetzen, Wachſen und Abnehmen aber nur Modificationen eines beſtehenden und bleibenden Körpers ſind.

Was iſt es nun, das, nach jenen Erklärungen und Grundſätzen der Akademiker, dieſe Verfechter der Evidenz, dieſe Stützen der gemeinen Begriffe behaupten? Sie ſagen, jeder von uns ſey zwiefach, doppelt und von zweyerley Natur,

nicht

nicht ſo wie die Dichter die Molioniden 61) beſchreiben, die an einigen Theilen vereiniget und zuſammengewachſen, an andern getrennt geweſen ſeyn ſollen; nein jeder von uns habe zwey Körper, von einerley Farbe, einerley Figur, einerley Schwere und einerley Ort. Dieſe Körper ſind vorher von Niemanden entdeckt worden; die Stoiker ſind die erſten, die dieſe Zuſammenſetzung, dieſe Doppelheit und Zweydeutigkeit wahrgenommen haben, daß jeder von uns ein doppeltes Subject ausmacht, wovon das eine Subſtanz, das andere 62) — iſt, und von welchen das eine immer im Fluſſe und in Bewegung iſt, weder wächſt noch abnimmt, und nie in ſeinem Zuſtande bleibt, das andere aber bleibt, wächſt und abnimmt, und in allem das Gegentheil von dem andern leidet, mit dem es ſo genau zuſammenhängt, verbunden und vermiſcht iſt, daß

61) Die Molioniden waren Söhne der Molione und des Aktors, und hießen Eurytus und Kteatus. Augeas ſchickte ſie als Feldherrn gegen Herkules, den ſie anfangs zwar beſiegten, aber nachher wurden ſie ſelbſt von ihm erſchlagen. Apollodor B. 2. K. 7. nennt ſie σύμφυεις, zuſammengewachſen.

62) Die kleine Lücke, die hier im Texte iſt, füllt Amyot mit dem Worte l'intelligence aus, und ſcheint alſo νοῦν einzuſchalten.

daß die Sinne durchaus keine Verſchiedenheit wahrnehmen können.

Lynkeus ſoll durch Steine und Holz hindurch geſehen haben; auch hat Jemand von einer Warte in Sicilien die aus dem Haven von Karthago ausſegelnden Schiffe erblickt, obgleich derſelbe eine Fahrt von Tag und Nacht entfernt iſt, und von Kallikrates und Myrmekides 63) erzählt man, daß ſie Wagen, die mit dem Flügel einer Fliege bedeckt werden konnten, verfertiget, und auf ein Seſamkorn Verſe aus dem Homer geſchrieben haben. Allein dieſe Verſchiedenheit und Doppelheit in uns hat noch Niemand bemerkt und aus einander geſetzt, ja wir ſelbſt ſind es nicht inne geworden, daß wir zwiefach und mit dem einen Theile immer in Fluß ſind, mit dem andern aber von unſerer Geburt an bis in den Tod immer eben dieſelben bleiben. Ich drücke mich zwar zu einfach aus, denn eigentlich machen ſie aus Jedem vier Subjecte, oder vielmehr, ſie ſagen, daß jeder von uns vierfach ſey; aber die zwey ſind ſchon hinreichend, die Ungereimtheit ſichtbar zu machen. Denn wenn wir vom Pentheus, der in der Tragödie ſagt, er ſehe zwey Sonnen und ein doppeltes Theben 64), ſogleich

63) Dieſer beyden Künſtler und ihrer Werke gedenkt auch Aelian in der vermiſchten Geſch. B. 1. K. 17. Cicero Acad. Quaeſt. B. 4. K. 38. Plinius B. 36, 4. 13.

64) Aus Euripides Bacchantinnen, V. 916. f.

ſogleich behaupten, daß er dieß nicht wirklich ſehe, ſondern in der Verrückung und im Wahnſinn ſich verſehe, müſſen wir da nicht auch dieſe Philoſophen, die nicht nur eine einzelne Stadt, ſondern alle Menſchen, alle Thiere und Bäume, alle Geräthe, Werkzeuge und Kleider doppelt machen, geradezu abweiſen, weil ſie uns eher verkehrt als richtig zu denken zwingen?

Indeß verdienen ſie hierinn vielleicht noch Verzeyhung, daß ſie jedem Gegenſtande mehrere Naturen andichten, weil ſie bey aller Anſtrengung kein anderes Mittel finden können, das Wachsthum zu vertheidigen und beyzubehalten. Allein was für einen Grund ſie haben, oder welche andere Hypotheſe ſie damit aufſtutzen wollen, daß ſie in die Seele Verſchiedenheiten von Körpern, und, faſt möchte ich ſagen, zahlloſe Formen hineinbannen, das läßt ſich nicht leicht ſagen. Jedoch da ſie die gemeinen und gewöhnlichen Begriffe verdrängen, oder vielmehr ganz aufheben und vernichten, ſo müſſen ſie freylich dafür andere ſeltſame und ungewöhnliche einführen. Denn es iſt in der That äußerſt ungereimt, daß ſie die Tugenden und Laſter, überdieß alle Künſte und Erinnerungen und noch obendrein alle Vorſtellungen, Leidenſchaften, Neigungen und Beyfallsbezeugungen zu Körpern machen, und dieſen gleichwohl keinen andern Platz, wo ſie liegen und exiſtiren können, anweiſen, als jene, einem Punkt

ähnliche Oeffnung im Herzen, in welche ſie den vorzüglichern Theil der Seele einzwängen, und die mit ſo vielen Körpern beſetzt iſt, daß ſelbſt diejenigen, die ſonſt geſchickt ſind, das eine von dem andern abzuſondern, und zu trennen, bey der ungeheuern Menge nicht wiſſen, wo ſie anfangen ſollen: daß ſie endlich dieſe nicht allein zu Körpern machen, ſondern auch zu vernünftigen Thieren, und einen ſo entſetzlichen Schwarm von Thieren herzaubern, die nicht zahm und freundlich ſind, wohl aber aus Bösartigkeit dem Augenſchein und der Gewohnheit widerſtreben. 65) Nach der Meynung der Stoiker ſind nicht nur die Tugenden und Laſter, nicht blos die Leidenſchaften, als Zorn, Neid, Traurigkeit und Schadenfreude, nicht bloß die deutlichen Begriffe, die Vorſtellungen, die Unwiſſenheit, nicht bloß die Künſte, wie die der Schuſter und Schmidte, Thiere; nein ſie machen überdieß auch die Wirkungen und Handlungen zu Körpern und Thieren, das Spaziergehen, das Tanzen, das Ankleiden, 66) das

65) Xylander hat hier in ſeiner Ueberſetzung ein Sternchen beygefügt, als Zeichen, daß etwas fehlt. Ich glaube aber mit Amyot, daß die Worte το δε-ποιειν — mit vom obigen ατοπον γαρ ευ μαλα abhängen.

66) Im Griechiſchen ſteht ὑπόθεσιν, welches Xylander durch Suppoſitionem überſetzt. Amyot hin-

das Grüßen und das Schimpfen. Hieraus folgt denn, daß auch das Weinen und Lachen Thiere ſind, und wenn dieſes iſt, auch der Huſten, das Nieſen, das Seufzen, ja ſelbſt das Spucken und Schneuzen, und andere ſolche Handlungen mehr. Dieß iſt ſehr einleuchtend, und ſie dürfen es wahrlich nicht übel nehmen, daß ſie allmählich durch Folgerungen ſoweit getrieben werden, wenn ſie ſich an jenen Folgeſchluß, den Chryſippus im erſten Buche der phyſiſchen Fragen vorträgt, erinnern: „Iſt nicht die Nacht, ſagt er dort, ein „Körper? Sind nicht der Abend, der Morgen, „die Mitternacht Körper? Iſt nicht auch der „Tag ein Körper? Nicht der Neumond ein Kör„per; der zehente, der funfzehnte, der dreyßigſte „Tag, und der Monat ſelbſt ein Körper? Iſt „nicht, der Sommer, der Herbſt, das Jahr ein „Körper?“

Alles dieß behaupten ſie mit Gewalt gegen die gemeinen Begriffe; in Abſicht des folgenden aber verſtoßen ſie gegen ihre eigenen, wenn ſie annehmen, daß das wärmſte durch Abkühlung, und was aus den feinſten Theilen beſteht, durch Verdichtung erzeugt werde. Denn die Seele iſt doch wohl das wärmſte, und beſteht aus den ſubtilſten Theilen; dennoch laſſen ſie dieſelbe durch

N 3 Ab-

hingegen drückt es aus durch le chausser, das Anlegen der Schuhe, und muß alſo ὑποδεῖν geleſen haben, welches ſehr gut hieher paßt.

geben, da wir das Vergangene und Zukünftige weder ſehen noch hören, und von den Dingen, die geſchehen ſind, oder noch geſchehen werden, keine andere Empfindung bekommen können. So wird denn auch gar nichts Sinnliches vorhanden ſeyn, wenn das Gegenwärtige immer theils zukünftig theils vergangen iſt, und entweder ſchon geſchehen iſt, oder noch geſchehen wird.

Die Stoiker erheben ferner gegen Epikurus ein großes Geſchrey, und ſagen, er thue den gemeinen Begriffen Gewalt an, weil er behauptet, daß die Körper ſich in gleicher Geſchwindigkeit bewegen, und daß keiner geſchwinder ſey als der andere. Allein das iſt noch weit ſchlimmer, und weicht von dem gemeinen Begriffe noch mehr ab, daß kein Körper von dem andern erreicht oder eingeholt werde, auch dann nicht, wenn, wie man im Sprüchworte ſagt, das ſchnelle Pferd des Adraſtus eine Schildkröte verfolgt. 60) Dieß iſt denn freylich eine nothwendige Folge von ihrer Behauptung, daß die Dinge ſich hinter einander bewegen, die Zwiſchenräume aber, durch die ſie gehen, ins Unendliche theilbar ſind. Denn wenn die Schildkröte um einen Morgen vor dem Pferde

60) Dieß Sprüchwort wurde, wie es ſcheint, von Dingen gebraucht, die man auf eine verkehrte oder abgeſchmackte Art verrichtete. Ein ähnliches Sprüchwort war auch, den Pegaſus mit der Schildkröte vergleichen.

Pferde voraus iſt, ſo werden die, welche dieſen Raum ins Unendliche theilen und jene beyden hintereinander ſich bewegen laſſen, nimmermehr das Schnellſte zum Langſamern bringen, weil das Langſamere immer einen Zwiſchenraum dazu bekömmt, der ſich wieder in unendliche Zwiſchenräume theilen läßt. Iſt es nicht dem gemeinen Begriffe zuwider, daß das Waſſer, welches man aus einer Schale oder einem Becher gießt, niemals ganz ausgegoſſen werden könne? Folgt dieß aber nicht aus dem, was die Stoiker ſagen? Denn es läßt ſich doch nicht denken, daß bey Dingen, die ins Unendliche theilbar ſind, die Bewegung in Abſicht des erſtern und letztern den ganzen Zwiſchenraum auf einmal durchlaufe; ſondern ſie wird immer etwas theilbares zurücklaſſen, und alſo machen, daß jede Ausgießung, jedes Fortgleiten und Fließen einer Feuchtigkeit, ſo wie das Fallen eines dichten und ſchweren Körpers unvollendet bleibt.

Ich übergehe viele andere abgeſchmackte Behauptungen der Stoiker und halte mich blos an diejenigen, die den gemeinen Begriffen zuwider ſind. Die Streitfrage über das Wachsthum iſt ſehr alt, und, wie Chryſippus ſagt, ſchon vor Epicharmus aufgeworfen worden. Da aber die Akademiker glauben, daß dieſe Frage ſich nicht leicht und auf der Stelle beantworten laſſe, ſo erheben die Stoiker ein großes Geſchrey und

und geben ihnen Schuld, daß ſie die gemeinen Begriffe aufheben, ungeachtet ſie ſelbſt, nicht nur gegen dieſe Begriffe verſtoßen, ſondern auch ſogar die Empfindung verkehren. Die Frage iſt ganz einfach, und ſie geben auch ſelbſt die Sätze zu, daß alle einzelne Subſtanzen im Fluſſe und in Bewegung ſind, indem einige etwas aus ſich entlaſſen, andere das, was irgend woher zu ihnen kömmt, aufnehmen; und daß die Dinge, denen in Abſicht der Zahl und Vielheit etwas zugeht oder abgeht, nicht mehr eben dieſelben bleiben, ſondern durch den beſagten Zuwachs andere werden, weil die Subſtanz eine Veränderung erleidet; daß ferner die Gewohnheit es wider alles Recht eingeführt habe, dieſe Veränderungen Wachsthum und Abnahme zu nennen, da ſie vielmehr Entſtehung und Untergang genannt werden ſollten, weil ſie die Dinge mit Gewalt aus ihrem ordentlichen Zuſtande in einen andern verſetzen, Wachſen und Abnehmen aber nur Modificationen eines beſtehenden und bleibenden Körpers ſind.

Was iſt es nun, das, nach jenen Erklärungen und Grundſätzen der Akademiker, dieſe Verfechter der Evidenz, dieſe Stützen der gemeinen Begriffe behaupten? Sie ſagen, jeder von uns ſey zwiefach, doppelt und von zweyerley Natur,

nicht

nicht ſo wie die Dichter die Molioniden 61) beſchreiben, die an einigen Theilen vereiniget und zuſammengewachſen, an andern getrennt geweſen ſeyn ſollen; nein jeder von uns habe zwey Körper, von einerley Farbe, einerley Figur, einerley Schwere und einerley Ort. Dieſe Körper ſind vorher von Niemanden entdeckt worden; die Stoiker ſind die erſten, die dieſe Zuſammenſetzung, dieſe Doppelheit und Zweydeutigkeit wahrgenommen haben, daß jeder von uns ein doppeltes Subject ausmacht, wovon das eine Subſtanz, das andere 62) — iſt, und von welchen das eine immer im Fluſſe und in Bewegung iſt, weder wächſt noch abnimmt, und nie in ſeinem Zuſtande bleibt, das andere aber bleibt, wächſt und abnimmt, und in allem das Gegentheil von dem andern leidet, mit dem es ſo genau zuſammenhängt, verbunden und vermiſcht iſt, daß

61) Die Molioniden waren Söhne der Molione und des Aktors, und hießen Eurytus und Kteatus. Augeas ſchickte ſie als Feldherrn gegen Herkules, den ſie anfangs zwar beſiegten, aber nachher wurden ſie ſelbſt von ihm erſchlagen. Apollodor B. 2. K. 7. nennt ſie συμφυεῖς, zuſammengewachſen.

62) Die kleine Lücke, die hier im Texte iſt, füllt Amyot mit dem Worte l'intelligence aus, und ſcheint alſo νοῦν einzuſchalten.

daß die Sinne durchaus keine Verſchiedenheit wahrnehmen können.

Lynkeus ſoll durch Steine und Holz hindurch geſehen haben; auch hat Jemand von einer Warte in Sicilien die aus dem Haven von Karthago ausſegelnden Schiffe erblickt, obgleich derſelbe eine Fahrt von Tag und Nacht entfernt iſt, und von Kallikrates und Myrmekides 63) erzählt man, daß ſie Wagen, die mit dem Flügel einer Fliege bedeckt werden konnten, verfertiget, und auf ein Seſamkorn Verſe aus dem Homer geſchrieben haben. Allein dieſe Verſchiedenheit und Doppelheit in uns hat noch Niemand bemerkt und aus einander geſetzt, ja wir ſelbſt ſind es nicht inne geworden, daß wir zwiefach und mit dem einen Theile immer in Fluß ſind, mit dem andern aber von unſerer Geburt an bis in den Tod immer eben dieſelben bleiben. Ich drücke mich zwar zu einfach aus, denn eigentlich machen ſie aus Jedem vier Subjecte, oder vielmehr, ſie ſagen, daß jeder von uns vierfach ſey; aber die zwey ſind ſchon hinreichend, die Ungereimtheit ſichtbar zu machen. Denn wenn wir vom Pentheus, der in der Tragödie ſagt, er ſehe zwey Sonnen und ein doppeltes Theben 64), ſogleich

63) Dieſer beyden Künſtler und ihrer Werke gedenkt auch Aelian in der vermiſchten Geſch. B. 1. K. 17. Cicero Acad. Quaeſt. B. 4. K. 38. Plinius B. 36, 4. 13.

64) Aus Euripides Bacchantinnen, V. 916. f.

ſogleich behaupten, daß er dieß nicht wirklich ſehe, ſondern in der Verrückung und im Wahnſinn ſich verſehe, müſſen wir da nicht auch dieſe Philoſophen, die nicht nur eine einzelne Stadt, ſondern alle Menſchen, alle Thiere und Bäume, alle Geräthe, Werkzeuge und Kleider doppelt machen, geradezu abweiſen, weil ſie uns eher verkehrt als richtig zu denken zwingen?

Indeß verdienen ſie hierinn vielleicht noch Verzeyhung, daß ſie jedem Gegenſtande mehrere Naturen andichten, weil ſie bey aller Anſtrengung kein anderes Mittel finden können, das Wachsthum zu vertheidigen und beyzubehalten. Allein was für einen Grund ſie haben, oder welche andere Hypotheſe ſie damit aufſtutzen wollen, daß ſie in die Seele Verſchiedenheiten von Körpern, und, faſt möchte ich ſagen, zahlloſe Formen hineinbannen, das läßt ſich nicht leicht ſagen. Jedoch da ſie die gemeinen und gewöhnlichen Begriffe verdrängen, oder vielmehr ganz aufheben und vernichten, ſo müſſen ſie freylich dafür andere ſeltſame und ungewöhnliche einführen. Denn es iſt in der That äußerſt ungereimt, daß ſie die Tugenden und Laſter, überdieß alle Künſte und Erinnerungen und noch obendrein alle Vorſtellungen, Leidenſchaften, Neigungen und Beyfallsbezeugungen zu Körpern machen, und dieſen gleichwohl keinen andern Platz, wo ſie liegen und exiſtiren können, anweiſen, als jene, einem Punkt

 ähnlich

Abkühlung und Verdichtung des Körpers entſtehen, welcher wie durch eine Härtung die Lebenskraft verändert, indem er aus einem phyſiſchen ein animaliſcher Körper wird. Auch von der Sonne ſagen ſie, daß ſie beſeelt geworden ſey, da die Feuchtigkeit ſich in ein intellecktuelles Feuer verwandelte. Du ſiehſt alſo, daß ſie ſich auch ſelbſt die Sonne durch Abkühlung erzeugt denken. Xenophanes gab Jemanden, der ihm erzählte, er habe Aale in heißem Waſſer leben geſehen, zur Antwort: Nun ſo wollen wir ſie in kaltem Waſſer kochen. Die Stoiker aber kommen wirklich in den Fall, wenn ſie die Wärme durch die Abkühlung, und die Leichtigkeit durch die Verdichtung erzeugen, daß ſie im Gegentheil auch aus der Wärme das Kalte, aus der Verdünnung 67) das Dichte, und aus der Abſonderung das Schwere müſſen entſtehen laſſen, um wenigſtens auch in der Ungerechtigkeit einige Gleichförmigkeit zu beobachten.

Selbſt das Weſen und die Entſtehung des Begriffs erklären ſie ganz den gemeinen Begriffen zuwider. Denn der Begriff iſt eine Art von Vorſtellung, die Vorſtellung ein der Seele eingedrücktes Bild, die Natur der Seele aber eine Ausdünſtung, welche ihrer Lockerheit wegen ſchwerlich einen

Ein-

67) Der Sinn macht es nothwendig, die Leſeart συγχυσει in διαχυσει zu verwandeln.

Eindruck empfängt, und den empfangenen unmöglich behalten kann. Denn die Nahrung und Entſtehung derſelben, die von Feuchtigkeiten kömmt, hat einen beſtändigen Zufluß und Abgang, und die Vermiſchung des Athems mit der Luft ſchafft immer eine neue Ausdünſtung, welche durch die von außen eindringende und wieder von innen herausgehende Materie ſich stets verändert und umwandelt. Eher ließ ſichs denken, daß ein Strom fließenden Waſſers die eingedruckten Bilder, Figuren und Geſtalten behält, als ein Hauch, der in Dünſten und Feuchtigkeiten ſchwimmt, und auſſerhalb unabläſſig mit einem andern gleichſam trägen und fremden Hauche vermiſcht wird. Allein die Stoiker vergeſſen ſich hier ſo ſehr, daß ſie erſt die Begriffe als aufgehobene, wohl verwahrte Gedanken, und die Erinnerungen als dauerhafte und haltbare Eindrücke definiren, auch den Wiſſenſchaften eine durchaus unerſchütterliche und ſichere Feſtigkeit geben, und dieſen hernach doch zur Grundlage ein Weſen von ſo ſchlüpfriger Art, das ſich ſo leicht zerſtreuen läßt, und immer im Fluß und Bewegung iſt, unterſchieben.

Von einem Element oder Prinzip haben, faſt möchte ich ſagen, alle Menſchen von Natur den gemeinen Begriff, daß es einfach, ungemiſcht und nicht zuſammengeſetzt ſey. Denn das Gemiſchte iſt kein Prinzip oder Element, ſondern nur das, woraus jenes gemiſcht und zuſammengeſetzt iſt.

Gleichwohl machen die Stoiker Gott, das Prinzip aller Dinge, zu einem mit Verſtand begabten Körper, zu einem Verſtand in der Materie, und erklären ihn alſo nicht für ein reines, einfaches Weſen, ſondern das aus einem andern und durch ein anderes zuſammengeſetzt iſt. Die Materie, die für ſich weder Vernunft noch Qualität hat, beſitzt die Einfachheit und die Eigenſchaft eines Prinzips; Gott hingegen, wenn er nicht ohne Körper und immateriell iſt, nimmt Theil an der Materie als einem Prinzip. Denn wenn Materie und Vernunft ein und ebendaſſelbe iſt, ſo haben ſie ſehr unrichtig die Materie vernunftlos genannt; ſind ſie aber verſchieden, ſo wird auch Gott beyde zu verwalten haben, 68) und alſo nicht ein einfaches, ſondern ein zuſammengeſetztes Weſen ſeyn, da er mit dem Intellektuellen das Körperliche der Materie verbindet.

Wenn ſie übrigens die vier Körper, Erde, Waſſer, Luft und Feuer, erſte Elemente nennen, ſo machen ſie, ich weiß ſelbſt nicht wie, dieſe Elemente theils zu reinen und einfachen, theils zu gemiſchten und zuſammengeſetzten Dingen. Denn ſie wiſſen wohl, daß die Erde und das

Waſſer

68) Im Griechiſchen και αμφοτεραιν αν τις ὁ θεος ειη ταμιας. Amyot ſcheint anders geleſen zu haben, da er überſetzt: dieu donc eſt conſtitué de toutes les deux.

Waſſer weder ſich ſelbſt, noch andere Dinge zu⸗ſammen halten können, und daß die Vereinigung blos durch die Gemeinſchaft der Luft und die Kraft des Feuers erhalten wird; daß hingegen Luft und Feuer durch ihre eigene Kraft beſtehen, und auch jenen beyden, wenn ſie ihnen beyge⸗miſcht werden, Stärke, Dauerhaftigkeit und Subſtanz mittheilen. Wie kann nun die Erde oder das Waſſer noch ein Element ſeyn, da beyde nicht einfach, nicht zuerſt, nicht ſich ſelbſt hin⸗reichend und genug ſind, ſondern immer von außen etwas bedürfen, das ſie zuſammenhält und ihrem Daſeyn Sicherheit giebt? Ja nach der Erklärung der Stoiker bleibt nicht einmal ein Begriff von dem Weſen derſelben übrig, und die Lehre, daß die Erde etwas für ſich beſtehendes ſey, verurſacht eine nicht geringe Verwirrung und Dunkelheit. Denn wenn die Erde für ſich be⸗ſtehet, wie kömmt es denn, daß ſie der Luft be⸗nöthiget iſt, die ſie bindet und zuſammenhält? Nein, die Erde kann ſo wenig als das Waſſer für ſich ſelbſt beſtehen; ſondern die Luft hat, indem ſie die Materie ſo zuſammendrängte und verdichtete, daraus die Erde, und indem ſie ſie wieder ſo auflößte und erweichte, daraus das Waſſer gemacht. Folglich iſt keins von bey⸗den ein Element, da ihnen erſt etwas anderes Daſeyn und Entſtehung gegeben hat.

Sie ſagen ferner, daß die Subſtanz und die Materie durch die Qualitäten beſtehen, und geben ungefähr auch dieſe Definition, auf der andern Seite aber machen ſie die Qualitäten auch zu Körpern, woraus denn eine große Verwirrung entſteht. Denn wenn die Qualitäten eine eigene Subſtanz haben, wegen welcher ſie Körper genannt werden und wirklich ſind, ſo brauchen ſie keine andere Subſtanz, da ſie ſchon ihre eigene haben. Beſteht ihnen aber dieß gemeinſchaftliche allein, was die Stoiker Subſtanz und Materie nennen, ſo iſt ja offenbar, daß ſie an Körpern Theil nehmen und nicht ſelbſt Körper ſind. Was etwas trägt und aufnimmt, iſt nothwendig verſchieden von dem, was es aufnimmt und trägt. Die Stoiker ſehen hierinn nur halb. Denn ſie ſagen, die Materie ſey ohne Qualität, von der Qualität hingegen wollen ſie nicht ſagen, daß ſie ohne Körper ſey. Wie iſt es aber möglich, einen Körper ohne Qualität zu machen, wenn man ſich eine Qualität nicht ohne Körper denkt? Denn der Grund, der einen Körper mit jeder Qualität verknüpft, erlaubt dem Verſtande nicht, ſich einen Körper ohne irgend eine Qualität vorzuſtellen. Entweder läugnet 69) er nun, daß die Qualität ohne

69) Ich beziehe die Participien μαχομενος und αντικρινων, auf das vorhergehende λεγος. Amyot aber ſagt: Il faut donc, que celui qui repugne &c. In dieſem Falle muß es ὁ μαχομενος heißen.

ohne Körper ſey, und dann ſcheint er auch zu läugnen, daß die Materie ohne Qualität ſey, oder er trennt das eine von dem andern, und in dem Falle ſondert er beyde ganz von einander ab. Wenn aber einige Stoiker noch vorgeben, daß ſie die Materie qualitätlos nennen, nicht weil ſie aller Qualität beraubt iſt, ſonden weil ſie alle Qualität hat, ſo iſt dieß wohl dem gemeinen Begriffe am meiſten zuwider. Denn Niemand denkt ſich das als qualitätlos, dem gar keine Qualität fehlt, ſo wenig als das empfindungslos, was ſeiner Natur nach alles empfindet, oder das als unbeweglich, was auf alle Art beweglich iſt. Auch iſt dadurch die Schwierigkeit nicht gehoben, daß, wenn man ſich auch die Materie immer mit einer Qualität denkt, dieſelbe dennoch als etwas anderes und von der Qualität verſchieden gedacht wird. 70)

70) Wahrſcheinlicher Weiſe iſt, wie auch Xylander vermuthet, das Ende dieſer Abhandlung verlohren gegangen.

Ueber

Ueber die im Timäus enthaltene Lehre von der Entſtehung der Seele.

An ſeine Söhne Autobulus und Plutarchus gerichtet. 1)

Da ihr den Wunſch geäußert habt, daß ich dasjenige, was ich über die Meynung des Plato von der Seele, nach meiner Einſicht, bey mehrern Gelegenheiten geſagt, und hier und da geſchrieben habe, in Eins zuſammenfaſſen und in einer eigenen Schrift vortragen möchte; ſo will ich in dieſer Abhandlung euer Verlangen zu erfüllen ſuchen. Sie wird an ſich nicht leicht ſeyn, und dürfte wohl

1) Dieſe Abhandlung gehört zu den ſchwierigſten Abhandlungen des Plutarch's, da ſie nicht nur eine ſehr dunkle Lehre des Plato und eine der dunkelſten Stellen in deſſen Schriften betrifft, ſondern noch obendrein ſehr lückenhaft iſt. Ueber die gleich zu Anfange angeführte Stelle aus dem Timäus iſt in ältern und neuern Zeiten viel geſchrieben worden, und die Erklärer des Plato haben ſich über den Sinn derſelben nicht vereinigen können. Noch einer der neueſten Erklärer ſeiner Philoſophie, H. Tiedemann, geſteht, daß er die Stelle um ſo weniger verſtehe, je öfterer er ſie leſe. Aber — non meum eſt

wohl einer beſondern Vertheidigung nöthig haben, indem ſie der Meynung der meiſten Platoniker entgegen iſt. Ich fange daher gleich mit den Worten des Plato ſelbſt an. Es heißt im Timäus:

„Durch die Vermiſchung der untheilbaren „und unwandelbaren Subſtanz und der an den „Körpern befindlichen theilbaren Materie brachte „er (der Schöpfer) eine dritte Art von Stoff „hervor, die zwiſchen beyden in der Mitte ſtand, „und ihrer Beſchaffenheit nach ſowohl dem Unveränderlichen, als dem Veränderlichen ähnlich war. „Dieſe legte er mitten zwiſchen das Untheilbare „und das an den Körpern befindliche Theilbare, „nahm darauf alle drey zuſammen, und machte „Eine Miſchung aus ihnen — wobey er freylich „das Veränderliche mit Gewalt mit dem Unveränderlichen vereinigen mußte, weil ſich beydes „ſehr ſchwer mit einander vermiſchen läßt. Nachdem

eſt tantas componere lites — ich bekenne gern, daß ich mit der platoniſchen Philoſophie viel zu wenig bekannt bin, um mich nur auf dieſen Streit einzulaſſen, und ich würde daher dieſe Ueberſetzung gar nicht unternommen haben, wenn mich nicht der mathematiſche Theil der Abhandlung gereizt hätte. Dieſer veranlaßte auch den Ueberſetzer der übrigen Stücke, meinen geſchätzten Herrn Kollegen, mir die Ueberſetzung dieſes Stückes zu übertragen, und auf ihn habe ich mein vorzüglichſtes Augenmerk gerichtet.

„dem er es aber mit dem gemiſchten Stoff 2)
„verbunden, und aus allen dreyen Eins gemacht
„hatte, theilte er das Ganze wieder in ſo viele
„Theile, als nöthig war. Ein jeder von dieſen
„Theilen war alſo aus dem Unveränderlichen,
„dem Veränderlichen und dem gemiſchten Stoff
„zuſammengeſetzt. Die Theilung aber geſchah
„auf folgende Art " u. ſ. w.

Wollte ich jetzt alle Streitigkeiten, die blos über dieſe Stelle unter den Erklärern des Plato ent-

2) οὐσία überſetze ich hier durch gemiſchten Stoff, ohnerachtet es ſonſt dieſe Bedeutung nicht hat. Es heißt aber vorher, der Schöpfer hätte aus der untheilbaren und aus der theilbaren Materie eine dritte Art von Stoff (τρίτον οὐσίας εἶδος) hervorgebracht — folglich war dieſe aus jenen beyden Materien, der untheilbaren und der theilbaren, gemiſcht. Und nun heißt es, er hätte dieſen gemiſchten Stoff zwiſchen der untheilbaren und theilbaren Materie gelegt, und aus allen dreyen Eins gemacht. Dieſe drey können doch, allen Regeln der Auslegungskunſt zufolge, unmöglich etwas anders ſeyn, als die untheilbare, die theilbare Materie, und jenes τρίτον οὐσίας εἶδος, das hier ſchlechtweg οὐσία genannt wird. Freylich hat dieſe Erklärung neue Schwierigkeiten, auf die ich mich aber hier nicht einlaſſe. Man vergleiche Tiedemanns Geiſt der ſpekulat. Philoſophie, 2ter Band, S. 132. ff. — Die Stelle ſelbſt ſteht im IX. Band, S. 312. der zweyten Ausg.

entſtanden ſind, durchgehen, ſo würde das nicht nur eine ungeheure Arbeit ſeyn, ſondern ich würde auch für euch etwas überflüßiges thun, da ihr mit den meiſten ſchon bekannt ſeyd. Indeſſen da Xenokrates einige der einſichtsvolleſten Männer für ſeine Meynung, daß die Seele eine Zahl ſey, die durch ſich ſelbſt bewegt werde, eingenommen hat; andere hingegen dem Krantor aus Soli beyſtimmen, der die Seele aus einem unſichtbaren, nur durch den Verſtand zu erkennenden, und einem fühlbaren, unſern Sinnen bemerklichen Stoffe entſtehen läßt: ſo will ich euch gleichſam zum Eingange eine deutliche Darſtellung von den Meynungen dieſer Männer geben. Ich werde mich über beyde kurz faſſen können.

Jene glauben, daß durch die Vermiſchung der untheilbaren und theilbaren Materie nichts anders, als die Zahl entſtehe. Denn die Einheit wäre untheilbar, die Vielheit hingegen theilbar; aus beyden aber entſtände die Zahl, indem die Einheit der Vielheit eine beſtimmte Größe gebe, und der unbeſtimmten Größe, welche auch die unbeſtimmte Dyas genannt wird, eine Grenze ſetzte. Daher nennt Zaratas, 3) der Lehrer des Pythagoras, dieſe Dyas die Mutter der Zahlen, ſo wie die Einheit den Vater; ebendeswegen hätten auch die-

3) Zaratas wird von manchen für einerley mit dem Zoroaſter gehalten. S. Fabric. Bibl. Gr. Tom. I. p. 305.

diejenig. Zahlen, welche der Einheit ähnlich wären, einen Vorzug vor den übrigen. Dieſe Zahl aber wäre noch nicht die Seele; es müßte noch etwas hinzukommen, was ſie fähig machte, Bewegung hervorzubringen und anzunehmen. Da nun die Seele aus der Miſchung der unveränderlichen und der veränderlichen Materie — von welchen dieſe den Grund der Bewegung und Veränderung, jene den der Ruhe und Stetigkeit enthalte — entſtanden wäre, ſo hätte ſie eben ſowohl die Kraft Ruhe hervorzubringen und ſich in Ruhe zu erhalten, als das Vermögen bewegt zu werden und ſich zu bewegen.

Krantor hingegen und ſeine Anhänger, die das eigentliche Geſchäft der Seele darin ſetzen, daß ſie ſowohl die denkbaren, als ſinnlichen Gegenſtände faſſe, und die Verſchiedenheiten und Aehnlichkeiten an ihnen ſelbſt und unter einander erkenne — ſagen, daß ſie aus allen Stoffen zuſammengeſetzt ſey, damit ſie für alles empfänglich wäre. Dieſer Stoffe wären viere: derjenige nämlich, der ſich nur durch den Verſtand erkennen läßt, und ſich beſtändig gleich und unveränderlich bleibt, und der körperliche, welcher Veränderungen und Abwechſelungen unterworfen iſt; ferner den Stoff der Unveränderlichkeit und den der Veränderlichkeit, die man deßwegen annehmen

muß,

muß, weil jene beyden in gewiſſem Grade Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit beſitzen. 4)

Darin aber ſtimmen alle überein, daß die Seele weder zu irgend einer Zeit erſchaffen ſey, noch erzeugt werden könne, und daß Plato ſich nur ſo ausdrücke, als ob ſie erſchaffen und zuſammengeſetzt ſey, wenn er ſie theoretiſch betrachte und ihre mannigfaltigen Kräfte zergliedere.

Eben

4) Den letzten Zuſatz im Text: διὰ τὸ κακεῖνων ꝛc. verſtehe ich gar nicht. Ich kann keinen andern Sinn darin finden, als den, welchen ich oben ausgedrückt habe, und ſehe nicht ein, warum man das ταὐτὸν und θάτερον noch beſonders annehmen ſoll, wenn die beyden erſten ſchon die Natur derſelben einigermaßen beſitzen, und warum dieſes ein Grund seyn ſoll, jene noch beſonders anzunehmen. Amyot überſetzt: „Pour ce que les deux premiers participent aucunement et du Même et de l'Autre.“ Wenn hier aucunement, wie gewöhnlich, auf keine Weiſe, keinesweges bedeutet, ſo ſagen ſeine Worte gerade das Gegentheil von dem, was im Texte ſteht; und allerdings iſt es natürlicher, noch eine beſondere Urſache der Unveränderlichkeit und der Veränderlichkeit anzunehmen, wenn dieſe in den beyden erſten Stoffen, dem vernünftigen und dem körperlichen, noch nicht enthalten iſt. — Tennemann (Syſtem der platon. Phil. III. S. 73.) drückt die oben angegebenen vier Beſtandtheile der Seele durch „die vernünftige und ſinnliche Natur, „Einheit und Verſchiedenheit“ aus.

Eben ſo habe er auch in Anſehung der Welt gedacht: es war ihm nicht unbekannt, daß ſie ewig und unerſchaffen ſey; da er aber einſah, daß es nicht leicht zu begreifen ſeyn würde, wie alles angeordnet und eingerichtet wäre, wenn man nicht eine anfängliche Entſtehung der Welt und eine Zuſammenſetzung der erſchaffenen Dinge annähme, ſo nahm er zu dieſer Fiction ſeine Zuflucht.

Was indeſſen dieſe allgemeinen Behauptungen anbetrifft, ſo glaubt Eudorus 5), daß keine von beyden Partheyen ganz Unrecht habe. Mir hingegen ſcheinen beyde den Sinn des Plato verfehlt zu haben, wofern man anders, wie es wahrſcheinlich iſt, glauben darf, daß ſie nicht eigene Meynungen haben aufſtellen, ſondern etwas mit den platoniſchen Lehren übereinſtimmendes haben ſagen wollen. Man ſieht nicht recht ein, wie aus der ſogenannten Miſchung der durch den Verſtand zu erkennenden (geiſtigen) und der ſinnlichen Materie nicht eben ſo gut ein jedes andere Ding, als die Seele, habe entſtehen können. Denn die Welt ſelbſt und ein jeder Theil derſelben beſteht ja aus der körperlichen und aus der geiſtigen Sub-

5) Es gab einen pythagoreiſchen, und einen akademiſchen Philoſophen dieſes Namens; doch iſt es nicht gewiß, ob beyde verſchieden oder nur Eine Perſon ſind. S. Bibl. Gr. Tom. I. pag. 845. und Tom. III. p. 172.

Subſtanz; von jener rührt der Stoff und die Materie, von dieſer die Form und Geſtalt eines jeden Dinges her. Alles Materielle, was durch die Vermiſchung und Verbindung mit der geiſtigen Subſtanz eine beſtimmte Bildung erlangt hat, wird ſogleich fühlbar und ſichtbar; die Seele aber entgeht allen unſern Sinnen.

Auch hat Plato die Seele nirgends eine Zahl genannt, ſondern überall ein Weſen, das durch ſeine eigene Kraft bewegt wird und die Quelle und das Prinzip der Bewegung iſt. Durch die Zahl und durch die muſikaliſchen Verhältniſſe hat er nun ihre eigenthümliche Natur und Beſchaffenheit bezeichnet und ausgeſchmückt und ſie dadurch in ihrer ſchönen Form dargeſtellt. Inzwiſchen, denke ich, iſt es nicht einerley, ob ich das Weſen der Seele mit einer Zahl vergleiche, oder ob ich ſage, die Seele ſey ſelbſt eine Zahl. Eben ſo hat er ſie auch als eine Harmonie dargeſtellt; deßwegen aber iſt ſie nicht eine Harmonie, wie er ſelbſt in dem Geſpräch von der Seele gezeigt hat.

Offenbar haben ſie ſich auch in Anſehung der unveränderlichen und der veränderlichen Subſtanz geirrt. Denn ſie ſagen, daß die eine der Seele die Kraft der Ruhe, und die andere die Kraft der Bewegung ertheile, da doch Plato ſelbſt in ſeinem Sophiſten das Reale, das Unveränderliche und das Veränderliche, und außer dieſen die

 Ruhe

Ruhe und die Bewegung unterſcheidet, und alſo fünf von einander verſchiedene Dinge annimmt.

Ferner habe ich bereits in einer andern Schrift gezeigt, mit was für einer Aengſtlichkeit und Sorge dieſe ſowohl, als die meiſten andern Anhänger des Plato alle Kräfte aufbieten, wie gewaltſam ſie alles drehen und wenden, um zu erhärten, daß die Welt und die Seele von Ewigkeit her beſtehen und in Ewigkeit fortdauern, weil ſie die entgegengeſetzte Meynung für ſchrecklich und gottlos halten. Jetzt begnüge ich mich daher zu bemerken, daß ſie den Streit über die Götter und die Schrift, die Plato, wie er ſelbſt geſteht, mit einer Art von Ehrgeitz und einer jugendlichen Hitze gegen die Gottesleugner geſchrieben hat, mit einander verwechſeln und dadurch dem ganzen Streit ein Ende machen. Denn wenn die Welt ewig iſt, ſo kann die Behauptung des Plato nicht beſtehen, daß die Seele älter als der Körper, daß ſie, wie er ſich ausdrückt, die Beherrſcherin und erſte Triebfeder deſſelben ſey, und daß von ihr alle Veränderung und Bewegung anhebe. — Was das für eine Seele ſey, die älter als der Körper ſeyn ſoll, und welche Eigenſchaften ihr zukommen, das wird die Folge dieſer Abhandlung aufklären. Denn wenn man das nicht weiß, ſo wird man ſehr häufig über den wahren Sinn der platoniſchen Lehren verlegen und zweifelhaft ſeyn. Ich will alſo zuerſt ſagen, wie ich dieſe

Sache

Sache verſtehe, wobey ich mich auf wahrſchein- liche Gründe ſtützen, und dem, was dem Anſehen nach paradox iſt, das Auffallende zu benehmen ſuchen werde. Alsdann will ich auf die einzelnen Ausdrücke kommen, und ſie ſowohl zu erklären als zu beweiſen ſuchen. Meiner Meynung nach verhält ſich die Sache auf folgende Art:

„Dieſe Welt hat weder ein Gott noch ein „Menſch hervorgebracht" — ſo drückt ſich Hera- klit aus, gleichſam als beſorgte er, daß, wenn man auch keinen Gott anerkennete, man etwa glauben möchte, daß ein Menſch der Schöpfer der Welt geweſen ſey. Ich aber halte es für beſſer, mit dem Plato zu ſagen und zu ſingen, daß die Welt von Gott geſchaffen ſey. Denn ſo wie ſie das ſchönſte unter allen erſchaffenen Din- gen iſt, ſo iſt er das vorzüglichſte unter allen wirkenden Weſen. Der Stoff aber und die Ma- terie, woraus ſie gebildet iſt, ſind nicht geſchaf- fen, ſondern die haben von jeher dagelegen, daß der Schöpfer ſie vertheilen, ordnen und ſoviel möglich nach ſich ſelbſt formen möchte. Denn die Welt iſt keinesweges aus Nichts hervorge- bracht worden, ſondern nur aus einem rohen, unordentlichen Stoffe, auf eine ähnliche Art, wie etwa ein Haus, ein Kleid, eine Statue gemacht wird. Vor Erſchaffung der Welt war alles Eine Unordnung. Ein unordentlicher Haufe aber iſt weder etwas unkörperliches, noch unbewegbares,

 noch

noch unbelebtes; ſondern das Körperliche iſt nur ohne eine beſtimmte Form und Bildung in ihm vorhanden, und das Prinzip der Bewegung in ſeiner regel- und planmäßigen Wirkung gehindert. Und in einer ſolchen Verwirrung und Unordnung befand ſich auch die Seele, ſo lange ſie noch kein gehöriges Ebenmaaß hatte. Denn die Gottheit hat weder das, was kein Körper war, zu einem Körper, noch das, was keine Seele war, zu einer Seele gemacht, ſondern, ſo wie wir nicht verlangen, daß der Künſtler die Stimme und den Takt hervorbringen, ſondern nur daß er den Ton melodiſch und den Takt harmonirend machen ſoll: ſo hat auch die Gottheit nicht die Fühlbarkeit und Undurchdringlichkeit des Körpers hervorgebracht, noch der Seele die Kraft ſich Vorſtellungen zu machen und Bewegung hervorzubringen ertheilt; ſondern ſie nahmen nur die Urſtoffe von beyden, nehmlich den dunkeln und undurchſichtigen, und den verwirrten und unvernünftigen, die jeder für ſich unvollkommen und zu einem beſtimmten Zweck untauglich waren; dieſe ordnete, vertheilte und paßte ſie ſo zuſammen, daß daraus das ſchönſte und vollkommenſte Geſchöpf entſtand. Das Weſen eines Körpers iſt alſo nicht verſchieden von der von ihm ſogenannten allumfaſſenden Natur, die der Urſprung und die Ernährerin aller erſchaffenen Dinge iſt.

Was

Was aber das Weſen der Seele betrifft, ſo nennt er es in dem Philebus das Unendliche, bey dem weder Zahl, noch Verhältniß; weder Mangel, noch Ueberfluß; weder Verſchiedenheit, noch Aehnlichkeit ſtatt findet, das keine Grenze hat und nicht gemeſſen werden kann. In dem Timäus hingegen ſagt er, es beſtehe aus der an den Körpern befindlichen theilbaren Materie, verbunden mit der untheilbaren Subſtanz. Hierunter aber muß man ſich weder eine Vielheit von Einheiten und Punkten, noch eine Größe, die nach Länge und Breite ausgedehnt iſt, vorſtellen — denn ſo etwas findet nur bey Körpern und nicht bey der Seele ſtatt — ſondern das regelloſe und unbeſtimmte, ſich ſelbſt bewegende und mit der Kraft Bewegung hervorzubringen begabte Prinzip; ebendaſſelbe, welches er oft die Nothwendigkeit, und in dem Buche von den Geſetzen die regelloſe und Böſes ſtiftende Seele genannt hat. Denn ſo war die Seele an ſich, ſie erlangte aber Verſtand, Vernunft und eine weiſe Harmonie, damit ſie die Seele der Welt würde. Denn jene allumfaſſende und materielle Natur hatte zwar Größe, Zwiſchenräume und Platz (etwas aufzunehmen), an Schönheit aber, an Geſtalt und Ebenmaaß der Formen fehlte es ihr; dieſe bekam ſie erſt, als die Erde, das Meer, der Himmel, die Geſtirne, die Pflanzen und Thiere gebildet wurden.

diejenig.. Zahlen, welche der Einheit ähnlich wären, einen Vorzug vor den übrigen. Dieſe Zahl aber wäre noch nicht die Seele; es müßte noch etwas hinzukommen, was ſie fähig machte, Bewegung hervorzubringen und anzunehmen. Da nun die Seele aus der Miſchung der unveränderlichen und der veränderlichen Materie — von welchen dieſe den Grund der Bewegung und Veränderung, jene den der Ruhe und Stetigkeit enthalte — entſtanden wäre, ſo hätte ſie eben ſowohl die Kraft Ruhe hervorzubringen und ſich in Ruhe zu erhalten, als das Vermögen bewegt zu werden und ſich zu bewegen.

Krantor hingegen und ſeine Anhänger, die das eigentliche Geſchäft der Seele darin ſetzen, daß ſie ſowohl die denkbaren, als ſinnlichen Gegenſtände faſſe, und die Verſchiedenheiten und Aehnlichkeiten an ihnen ſelbſt und unter einander erkenne — ſagen, daß ſie aus allen Stoffen zuſammengeſetzt ſey, damit ſie für alles empfänglich wäre. Dieſer Stoffe wären viere: derjenige nämlich, der ſich nur durch den Verſtand erkennen läßt, und ſich beſtändig gleich und unveränderlich bleibt, und der körperliche, welcher Veränderungen und Abwechſelungen unterworfen iſt; ferner den Stoff der Unveränderlichkeit und den der Veränderlichkeit, die man deßwegen annehmen

muß,

muß, weil jene beyden in gewiſſem Grade Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit beſitzen. 4)

Darin aber ſtimmen alle überein, daß die Seele weder zu irgend einer Zeit erſchaffen ſey, noch erzeugt werden könne, und daß Plato ſich nur ſo ausdrücke, als ob ſie erſchaffen und zuſammengeſetzt ſey, wenn er ſie theoretiſch betrachte und ihre mannigfaltigen Kräfte zergliedere.

Eben

4) Den letzten Zuſatz im Text: διὰ τὸ κἀκείνων ꝛc. verſtehe ich gar nicht. Ich kann keinen andern Sinn darin finden, als den, welchen ich oben ausgedrückt habe, und ſehe nicht ein, warum man das ταυτὸν und θάτερον noch beſonders annehmen ſoll, wenn die beyden erſten ſchon die Natur derſelben einigermaßen beſitzen, und warum dieſes ein Grund ſeyn ſoll, jene noch beſonders anzunehmen. Amyot überſetzt: „Pour ce que les deux premiers participent aucunement et du Même et de l'Autre.“ Wenn hier aucunement, wie gewöhnlich, auf keine Weiſe, keineswegs bedeutet, ſo ſagen ſeine Worte gerade das Gegentheil von dem, was im Texte ſteht; und allerdings iſt es natürlicher, noch eine beſondere Urſache der Unveränderlichkeit und der Veränderlichkeit anzunehmen, wenn dieſe in den beyden erſten Stoffen, dem vernünftigen und dem körperlichen, noch nicht enthalten iſt. — Tennemann (Syſtem der platon. Phil. III. S. 73.) drückt die oben angegebenen vier Beſtandtheile der Seele durch „die vernünftige und ſinnliche Natur, „Einheit und Verſchiedenheit“ aus.

Eben ſo habe er auch in Anſehung der Welt gedacht: es war ihm nicht unbekannt, daß ſie ewig und unerſchaffen ſey; da er aber einſah, daß es nicht leicht zu begreifen ſeyn würde, wie alles angeordnet und eingerichtet wäre, wenn man nicht eine anfängliche Entſtehung der Welt und eine Zuſammenſetzung der erſchaffenen Dinge annähme, ſo nahm er zu dieſer Fiction ſeine Zuflucht.

Was indeſſen dieſe allgemeinen Behauptungen anbetrifft, ſo glaubt Eudorus 5), daß keine von beyden Partheyen ganz Unrecht habe. Mir hingegen ſcheinen beyde den Sinn des Plato verfehlt zu haben, wofern man anders, wie es wahrſcheinlich iſt, glauben darf, daß ſie nicht eigene Meynungen haben aufſtellen, ſondern etwas mit den platoniſchen Lehren übereinſtimmendes haben ſagen wollen. Man ſieht nicht recht ein, wie aus der ſogenannten Miſchung der durch den Verſtand zu erkennenden (geiſtigen) und der ſinnlichen Materie nicht eben ſo gut ein jedes andere Ding, als die Seele, habe entſtehen können. Denn die Welt ſelbſt und ein jeder Theil derſelben beſteht ja aus der körperlichen und aus der geiſtigen Sub-

5) Es gab einen pythagoreiſchen, und einen akademiſchen Philoſophen dieſes Namens; doch iſt es nicht gewiß, ob beyde verſchieden oder nur Eine Perſon ſind. S. Bibl. Gr. Tom. I. pag. 845. und Tom. III. p. 172.

Subſtanz; von jener rührt der Stoff und die Materie, von dieſer die Form und Geſtalt eines jeden Dinges her. Alles Materielle, was durch die Vermiſchung und Verbindung mit der geiſtigen Subſtanz eine beſtimmte Bildung erlangt hat, wird ſogleich fühlbar und ſichtbar; die Seele aber entgeht allen unſern Sinnen.

Auch hat Plato die Seele nirgends eine Zahl genannt, ſondern überall ein Weſen, das durch ſeine eigene Kraft bewegt wird und die Quelle und das Prinzip der Bewegung iſt. Durch die Zahl und durch die muſikaliſchen Verhältniſſe hat er nun ihre eigenthümliche Natur und Beſchaffenheit bezeichnet und ausgeſchmückt und ſie dadurch in ihrer ſchönen Form dargeſtellt. Inzwiſchen, denke ich, iſt es nicht einerley, ob ich das Weſen der Seele mit einer Zahl vergleiche, oder ob ich ſage, die Seele ſey ſelbſt eine Zahl. Eben ſo hat er ſie auch als eine Harmonie dargeſtellt; deßwegen aber iſt ſie nicht eine Harmonie, wie er ſelbſt in dem Geſpräch von der Seele gezeigt hat.

Offenbar haben ſie ſich auch in Anſehung der unveränderlichen und der veränderlichen Subſtanz geirrt. Denn ſie ſagen, daß die eine der Seele die Kraft der Ruhe, und die andere die Kraft der Bewegung ertheile, da doch Plato ſelbſt in ſeinem Sophiſten das Reale, das Unveränderliche und das Veränderliche, und außer dieſen die

 Ruhe

Ruhe und die Bewegung unterſcheidet, und alſo fünf von einander verſchiedene Dinge annimmt.

Ferner habe ich bereits in einer andern Schrift gezeigt, mit was für einer Aengſtlichkeit und Sorge dieſe ſowohl, als die meiſten andern Anhänger des Plato alle Kräfte aufbieten, wie gewaltſam ſie alles drehen und wenden, um zu erhärten, daß die Welt und die Seele von Ewigkeit her beſtehen und in Ewigkeit fortdauern, weil ſie die entgegengeſetzte Meynung für ſchrecklich und gottlos halten. Jetzt begnüge ich mich daher zu bemerken, daß ſie den Streit über die Götter und die Schrift, die Plato, wie er ſelbſt geſteht, mit einer Art von Ehrgeitz und einer jugendlichen Hitze gegen die Gottesleugner geſchrieben hat, mit einander verwechſeln und dadurch dem ganzen Streit ein Ende machen. Denn wenn die Welt ewig iſt, ſo kann die Behauptung des Plato nicht beſtehen, daß die Seele älter als der Körper, daß ſie, wie er ſich ausdrückt, die Beherrſcherin und erſte Triebfeder deſſelben ſey, und daß von ihr alle Veränderung und Bewegung anhebe. — Was das für eine Seele ſey, die älter als der Körper ſeyn ſoll, und welche Eigenſchaften ihr zukommen, das wird die Folge dieſer Abhandlung aufklären. Denn wenn man das nicht weiß, ſo wird man ſehr häufig über den wahren Sinn der platoniſchen Lehren verlegen und zweifelhaft ſeyn. Ich will alſo zuerſt ſagen, wie ich dieſe

Sache verſtehe, wobey ich mich auf wahrſchein=liche Gründe ſtützen, und dem, was dem Anſehen nach paradox iſt, das Auffallende zu benehmen ſuchen werde. Alsdann will ich auf die einzelnen Ausdrücke kommen, und ſie ſowohl zu erklären als zu beweiſen ſuchen. Meiner Meynung nach verhält ſich die Sache auf folgende Art:

„Dieſe Welt hat weder ein Gott noch ein „Menſch hervorgebracht" — ſo drückt ſich Hera=klit aus, gleichſam als beſorgte er, daß, wenn man auch keinen Gott anerkennete, man etwa glauben möchte, daß ein Menſch der Schöpfer der Welt geweſen ſey. Ich aber halte es für beſſer, mit dem Plato zu ſagen und zu ſingen, daß die Welt von Gott geſchaffen ſey. Denn ſo wie ſie das ſchönſte unter allen erſchaffenen Din=gen iſt, ſo iſt er das vorzüglichſte unter allen wirkenden Weſen. Der Stoff aber und die Ma=terie, woraus ſie gebildet iſt, ſind nicht geſchaf=fen, ſondern die haben von jeher dagelegen, daß der Schöpfer ſie vertheilen, ordnen und ſoviel möglich nach ſich ſelbſt formen möchte. Denn die Welt iſt keinesweges aus Nichts hervorge=bracht worden, ſondern nur aus einem rohen, unordentlichen Stoffe, auf eine ähnliche Art, wie etwa ein Haus, ein Kleid, eine Statue gemacht wird. Vor Erſchaffung der Welt war alles Eine Unordnung. Ein unordentlicher Haufe aber iſt weder etwas unkörperliches, noch unbewegbares,

noch unbelebtes; ſondern das Körperliche iſt nur ohne eine beſtimmte Form und Bildung in ihm vorhanden, und das Prinzip der Bewegung in ſeiner regel⸗ und planmäßigen Wirkung gehindert. Und in einer ſolchen Verwirrung und Unordnung befand ſich auch die Seele, ſo lange ſie noch kein gehöriges Ebenmaaß hatte. Denn die Gottheit hat weder das, was kein Körper war, zu einem Körper, noch das, was keine Seele war, zu einer Seele gemacht, ſondern, ſo wie wir nicht verlangen, daß der Künſtler die Stimme und den Takt hervorbringen, ſondern nur daß er den Ton melodiſch und den Takt harmonirend machen ſoll: ſo hat auch die Gottheit nicht die Fühlbarkeit und Undurchdringlichkeit des Körpers hervorgebracht, noch der Seele die Kraft ſich Vorſtellungen zu machen und Bewegung hervorzubringen ertheilt; ſondern ſie nahmen nur die Urſtoffe von beyden, nehmlich den dunkeln und undurchſichtigen, und den verwirrten und unvernünftigen, die jeder für ſich unvollkommen und zu einem beſtimmten Zweck untauglich waren; dieſe ordnete, vertheilte und paßte ſie ſo zuſammen, daß daraus das ſchönſte und vollkommenſte Geſchöpf entſtand. Das Weſen eines Körpers iſt alſo nicht verſchieden von der von ihm ſogenannten allumfaſſenden Natur, die der Urſprung und die Ernährerin aller erſchaffenen Dinge iſt.

Was

Was aber das Weſen der Seele betrifft, ſo nennt er es in dem **Philebus** das Unendliche, bey dem weder Zahl, noch Verhältniß; weder Mangel, noch Ueberfluß; weder Verſchiedenheit, noch Aehnlichkeit ſtatt findet, das keine Grenze hat und nicht gemeſſen werden kann. In dem **Timäus** hingegen ſagt er, es beſtehe aus der an den Körpern befindlichen theilbaren Materie, verbunden mit der untheilbaren Subſtanz. Hierunter aber muß man ſich weder eine Vielheit von Einheiten und Punkten, noch eine Größe, die nach Länge und Breite ausgedehnt iſt, vorſtellen — denn ſo etwas findet nur bey Körpern und nicht bey der Seele ſtatt — ſondern das regelloſe und unbeſtimmte, ſich ſelbſt bewegende und mit der Kraft Bewegung hervorzubringen begabte Prinzip; ebendaſſelbe, welches er oft die Nothwendigkeit, und in dem Buche von den Geſetzen die regelloſe und Böſes ſtiftende Seele genannt hat. Denn ſo war die Seele an ſich, ſie erlangte aber Verſtand, Vernunft und eine weiſe Harmonie, damit ſie die Seele der Welt würde. Denn jene allumfaſſende und materielle Natur hatte zwar Größe, Zwiſchenräume und Platz (etwas aufzunehmen), an Schönheit aber, an Geſtalt und Ebenmaaß der Formen fehlte es ihr; dieſe bekam ſie erſt, als die Erde, das Meer, der Himmel, die Geſtirne, die Pflanzen und Thiere gebildet wurden.

Diejenigen aber, welche behaupten, daß das, was Plato im Timäus Nothwendigkeit, und im Philebus Unermeßlichkeit und Unendlichkeit nennt, von der Materie und nicht von der Seele gelte, können es nicht als die Urſache des Böſen anſehen, 6) weil er die Materie immer geſtalt- und formlos nennt, und ihr alle Eigenthümlichkeit und eigene Kraft abſpricht. Sie gleiche, ſagt er, den geruchloſen Oelen, denen die Salbenverfertiger erſt einen beliebigen Geruch ertheilen. Es iſt daher unmöglich, daß er etwas, was keine Kraft und Thätigkeit hat und von ſelbſt kein Beſtreben nach etwas äußert, als die Urſache und den Grund des Böſen angeſehen, und es bald eine häßliche, Böſes ſtiftende Unendlichkeit, bald eine mit der Gottheit mächtig kämpfende Nothwendigkeit genannt haben ſollte. Denn woher hätte dieſe — wie er ſich im Politikus ausdrückt — den Himmel umkehrende und nach der entgegengeſetzten Seite wälzende Nothwendigkeit und angebohrne Begierde, eben das, was vormals, ehe es in die jetzige Welt gekommen iſt, durch ſeine Verbindung mit der Natur an vieler Unordnung Theil hatte, woher, ſage ich, hätte dieſes einen Einfluß auf die Dinge erlangt, wenn von der einen Seite das, was ihm zum Grunde liegt, etwas ohne eigent-

6) Der Text iſt hier etwas mangelhaft, ich habe die Ergänzung von Amyot angenommen, die der Zuſammenhang rechtfertigt.

eigentliche Kraft, ein aller Wirkſamkeit unfähiger Stoff war, von der andern Seite aber der Schöpfer gut iſt, und den Willen hat alles ſo viel möglich ſich ſelbſt ähnlich zu machen.

Außer dieſen beyden aber giebt es kein drittes. 7) Hier geriethen wir alſo in dieſelbe Verlegenheit, in welche die Stoiker gerathen, wenn wir das Böſe aus etwas, das nicht exiſtirt, herleiten, und es ohne Grund und Urſache entſtehen laſſen. Denn es läßt ſich weder denken, daß von den vorhandenen Dingen das Gute, noch daß das, was aller eigenen Kraft beraubt iſt, dem Böſen Entſtehung und Daſeyn gegeben haben ſollte. Allein Plato verfiel hier nicht mit ſeinen Nachfolgern in gleichen Irrthum. Er überſah nicht, wie dieſe, jedes zwiſchen der Materie und der Gottheit in der Mitte liegende dritte Prinzip; man kann ihm alſo auch nicht den Vorwurf machen, daß er auf eine ganz unlogiſche und ungereimte Weiſe das Böſe von ſelbſt und wie von ungefähr hätte entſtehen laſſen. Dem Epikur geſtehen ſie nicht zu, daß die Atomen ein klein wenig von der geraden Richtung abgewichen wären, weil dieſe Abweichung gar keinen Grund hätte; ſie ſelbſt aber behaupten, daß das ſo vielfache Uebel und Böſe in der Welt, und die unzählbaren Plagen und Beſchwerden des Körpers nach und nach ent-

7) Nehmlich außer dem Stoff, aus dem die Welt gemacht iſt, und dem Schöpfer.

entſtanden wären, ohne daß in den Urſtoffen der geringſte Grund dazu läge. Das that Plato nicht; ſondern da er der Materie alle Eigenthümlichkeit abgeſprochen, und die Urſache des Böſen ſo weit als möglich von der Gottheit entfernt hatte: ſo erklärte er ſich über die Welt in ſeinem Politikus auf folgende Art: 8) „Alles Gute beſitzt ſie „von dem, der ſie zuſammengeſetzt hat (von dem „Schöpfer); von ihrer vormaligen Beſchaffen„heit aber rührt alles Unglück und alles Unrecht „unter dem Himmel her; aus dieſer Quelle her „hat ſie es nicht nur ſelbſt, ſondern theilt es auch „den Geſchöpfen mit.“ — Und etwas weiterhin ſagt er: „Mit dem Verlauf der Zeit bemächtigte „ſich ihrer eine Vergeſſenheit; da fieng die alte „Unordnung wieder an zu herrſchen, und die Welt „lief Gefahr wieder aufgelößt und in den alten „Zuſtand der Verwirrung zurückgebracht zu wer„den.“ — Eine Verwirrung aber findet bey der bloßen Materie, die aller charakteriſtiſchen Merkmale entbehrt, nicht ſtatt. Dieß hat **Eudemus**, 9) ſo wie viele andere, nicht bedacht, und darum hält er ſich über den Plato auf, daß er die öfters von ihm ſo genannte Mutter und Ernährerin nicht auch als die Urſache, die Wurzel und den Urſprung

8) Im VI. Bande, S. 38.

9) Eudemus war aus Rhodus, und ein Schüler des Ariſtoteles. S. Bibl. Gr. Tom. III. p. 492. ſq.

Urſprung des Uebels angegeben hätte. Plato aber nennt die Materie Mutter und Ernährerin; die Urſache des Uebels hingegen das bewegende Prinzip der Materie, das was in Verbindung mit den Körpern theilbar geworden, und unordentlich und unvernünftig in ſeiner Bewegung, aber nicht leblos iſt; eben das, was er, wie ſchon bemerkt worden, in dem Buche von den Geſetzen die widerſpenſtige und allem Guten entgegenſtrebende Seele nennt.

Denn die Seele iſt die Urſache und das Prinzip der Bewegung, der Verſtand hingegen die Urſache der Ordnung und Harmonie in der Bewegung. Gott aber hat nicht die ruhige Materie in Bewegung geſetzt, ſondern die von der vernunftloſen Urſache beunruhigte zum Stillſtand gebracht. Auch hat er nicht den Saamen der Veränderung und der Leiden in die Natur gelegt, ſondern da ſie einmal mannigfaltigen Leiden und unregelmäßigen Veränderungen unterworfen war, ſo hat er, vermittelſt der Harmonie, der Verhältniß und der Zahl, die Veränderlichkeit und die Verderbtheit eingeſchränkt und gemildert. Dieſe Mittel haben die Kraft, die Dinge — nicht, durch Veränderung und Bewegung einem immerwährenden Wechſel auszuſetzen, ſondern ſie vielmehr beſtändig, feſt und den unwandelbaren Weſen ähnlich zu machen. Das iſt, nach meiner Einſicht, der Sinn des Plato. Um das zu beweiſen, will ich zuerſt den angeb-

lichen

lichen Widerſpruch, in den er mit ſich ſelbſt gerathen ſoll, auflöſen.

Niemand wird wohl einem trunkenen Sophiſten, geſchweige dem Plato eine ſo große Verwirrung und Inconſequenz Schuld geben, daß er in den Schriften, die er mit dem größten Fleiß ausgearbeitet hat, eine und ebendieſelbe Natur zugleich für unerſchaffen, und für erſchaffen erklären ſollte. Unerſchaffen aber nennt er die Seele im Phädrus, erſchaffen im Timäus. Die Stelle im Phädrus, in der die Unſterblichkeit der Seele daraus, daß ſie nicht erſchaffen ſey, und dieſes wiederum daraus, daß ſie ſich durch ſich ſelbſt bewegt, erwieſen wird, iſt faſt in aller Munde. 10) Und die Worte im Timäus lauten alſo: „Wenn „wir die Seele (nämlich die Welt) jetzt zuletzt „genannt haben, ſo hat ſie darum der Schöpfer „nicht auch ſpäter, als die Welt, geſchaffen. Denn „er, der beyde mit einander verband, möchte wohl „nicht das Aeltere dem Jüngern untergeordnet „haben, ſondern wir drücken uns nur ſo aus, „wie es unſere mangelhafte Natur uns geſtattet. „Er hat der Seele ſowohl in Anſehung des Al„ters, als des innern Werthes den Vorzug vor „dem

10) Die Stelle, welche Plutarch hier meynt, iſt unſtreitig die, welche im Phädrus (X. Bd.) S. 318. ſteht: πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος ꝛc. Die folgenden Worte aus dem Timäus findet man im IX. Band, S. 312.

„dem Körper gegeben, da ſie ihn beherrſchen und „er ihr gehorchen ſollte.“ — Und an einer andern Stelle 11) ſagt er: „Sie habe einen göttlichen „Anfang eines immerwährenden und vernünftigen „Lebens gemacht, indem ſie ſich in ſich ſelbſt her„umdrehe. Der Körper des Himmels wäre zwar „ſichtbar, die Seele ſelbſt aber unſichtbar, der Ver„nunft und Harmonie theilhaftig, und von dem Be„ſten unter allen vernünftigen und unerſchaffenen „Weſen auch als das Beſte unter allen erſchaffenen „Dingen gemacht worden.“ Hier nennt er alſo die Gottheit das Beſte unter allen unerſchaffenen Weſen, die Seele hingegen, das Beſte unter allen erſchaffenen Dingen, und zeigt durch dieſe Unterſcheidung und dieſen Gegenſatz ganz deutlich an, daß die Seele nicht ewig, und unerſchaffen ſey.

Wie könnte man nun dieſen Widerſpruch beſſer heben, als durch die Auflöſung, die er ſelbſt davon allen denen, die ſie haben wollen, giebt? Er erklärt nämlich diejenige Seele für unerſchaffen, die vor der Entſtehung der Welt alles auf eine verwirrte und unordentliche Weiſe herumbewegte; diejenige aber für entſtanden und erſchaffen, welche der Schöpfer aus dieſer (unordentlichen Weltſeele), und aus jener gleichförmigen und untadelhaften Subſtanz zu einer vernünftigen und ordentlichen (Weltſeele) gemacht und zum Führer der Welt eingeſetzt hat, als er dem Sinn-

11) S. 315.

Sinnlichen gleichſam eine vernünftige Form gab und das bewegende Prinzip an eine gewiſſe Ordnung band. Auf gleiche Weiſe erklärt er den Körper der Welt in einer Rückſicht für unerſchaffen, und in einer andern für erſchaffen. Denn wenn er ſagt, daß die Gottheit das ganze ſichtbare Univerſum, das bis dahin nicht in Ruhe lag, ſondern ſich unordentlich bewegte, genommen und in Ordnung gebracht habe; ferner, daß die vier Elemente, das Feuer, das Waſſer, die Erde und die Luft, ehe die Welt mit Hülfe derſelben ihre völlige Einrichtung erhalten hätte, eine heftige Bewegung in der Materie verurſacht, und hinwiederum von ihr — wegen der Verſchiedenheit ihrer Natur — erlitten hätten, ſo nimmt er hier Körper an, die vor der Entſtehung der Welt vorhanden waren. Wenn er ferner lehrt, daß der Körper ſpäter als die Seele erſchaffen, und daß die Welt entſtanden ſey, weil ſie ſichtbar und fühlbar ſey und einen Körper habe — dergleichen Dinge aber erſchaffen und entſtanden wären: ſo iſt es ja ganz offenbar, daß er dem Körper eine Entſtehung zuſchreibt. Deßwegen aber hat er nichts widerſprechendes geſagt, oder iſt in ſo wichtigen Dingen mit ſich ſelbſt in Widerſtreit gerathen. Denn er ſagt nicht, daß einer und ebenderſelbe Körper von Gott geſchaffen, und auch vorhanden geweſen ſey, ehe er noch geſchaffen worden. Das wäre ein offenbarer Wider-

ſpruch.

ſpruch. Er ſelbſt hat es deutlich angegeben, wie man die Erſchaffung zu verſtehen habe. Anfangs, ſagt er, lag alles unordentlich und unregelmäßig untereinander; als aber das Ganze anfieng, in Ordnung gebracht zu werden, zuerſt das Feuer, dann das Waſſer, und die Erde und die Luft — denn die Spuren von dieſen waren überall anzutreffen, 12) wie man ſichs da denken kann, wo die Gottheit ihre Hand noch zurückhält — ſo bekam ein jedes ſeine eigenthümliche Geſtalt und Ebenmaaß. Und an einer der vorhergehenden Stellen heißt es, daß es nicht eines, ſondern zweyer Verhältniſſe bedurft hätte, um die dichte und ungeheure Maſſe des Univerſums gehörig zu verbinden. Ferner ſagt er, daß Gott das Waſſer und die Luft zwiſchen das Feuer und die Erde geſetzt und ſo den Himmel zuſammen verbunden und befeſtigt habe. Aus dieſen Elementen, die der Zahl nach vier ausmachten, wurde der Körper der Welt nach einem gewiſſen Verhältniß auf eine zuſammenſtimmende Weiſe gebildet; und er erhielt durch ſie einen förmlichen Zuſammenhang, daß er von keinem andern, als dem, der ihn in Eins verbunden hat, wieder getrennt werden kann. Plato ſagt alſo ganz deutlich, daß Gott nicht der Urheber und Schöpfer des Körpers ſchlechtweg, noch der Maſſe oder Materie, ſonden nur des Ebenmaaßes, der Schönheit und Gleichheit an dem Körper ſey.

Auf

12) ἤν muß hier unſtreitig wegbleiben.

Auf gleiche Weiſe muß auch das verſtanden werden, was er von der Seele geſagt hat. Die eine iſt weder von Gott geſchaffen, noch die Seele der Welt, ſondern eine ſich ſelbſt ſtets bewegende Kraft, die auf eine unüberlegte, willkührliche, unverſtändige und unordentliche Weiſe wirkt. Die andere aber iſt die, welche die Gottheit nach dem ſchicklichſten Ebenmaaß und Verhältniß gebildet, und zur Beherrſcherinn der erſchaffenen Welt gemacht hat; und dieſe iſt erſchaffen. Daß Plato dieß wirklich ſo verſtanden, und nicht blos zum Behuf der theoretiſchen Betrachtung eine Erſchaffung und Entſtehung der Welt ſowohl als der Seele angenommen habe, beweiſt außer vielem andern auch dieſes, daß die Seele von ihm, wie ſchon bemerkt worden, bald unerſchaffen bald erſchaffen, die Welt hingegen immer erſchaffen und entſtanden, und nirgends unerſchaffen und ewig genannt wird.

Wozu ſollte ich alſo hier noch mehr Stellen aus dem Timäus anführen, da der ganze Dialog von Anfang bis zu Ende von der Schöpfung der Welt handelt. Was aber Stellen aus andern Dialogen anbetrifft, ſo nennt Timäus in dem Atlantikus in ſeiner Anrufung die Welt den der Wahrheit nach ſchon längſt, jetzt aber auch den Worten nach vorhandenen Gott. 13) In dem Poli-

13) Dieſe Worte, deren Sinn mir nicht recht deutlich iſt, beziehen ſich auf die Stelle gleich im Anfange des Critias. (X. Band.) S. 34.

Politikus ſagt der Parmenideiſche Fremde 14), daß die Welt von Gott geordnet ſey, und durch ihn vieles Gute empfangen habe; was noch in ihr mangelhaft oder ſchädlich wäre, das rühre von ihrer vormaligen unordentlichen und verwirrten Beſchaffenheit her. In den Büchern von der Republik, wo Sokrates von der Zahl, welche einige die Hochzeit 15) nennen, ſpricht, heißt es: „Es giebt für das erſchaffene Göttliche eine „Periode, welche durch eine vollkommene Zahl „ausgedrückt wird.“ Das erſchaffene Göttliche iſt für nichts anders als die Welt 16)........ die

14) Aus der Schule des Parmenides, ein eleatiſcher Philoſoph. Die Stelle iſt die ſchon in der 8ten Note angeführte.

15) Nach dem pythagoreiſchen Syſtem ſind das die Zahlen 5 und 6. S. Tiedemanns erſte Philoſ. Griech. S. 416. f. — Weiter unten wird auch hier die 6 ſo genannt.

16) Daß hier eine große Lücke, und die gleich darauf folgende Stelle corrumpirt iſt, erinnert ſchon Xylander; ſo wie er auch ſehr richtig bemerkt, daß darin von der pythagoreiſchen Tetractys und ihren Combinationen die Rede ſey. Die pythagoreiſche Tetractys aber beſteht aus den Zahlen:

1	3	5	7
2	4	6	8

Die erſte Combination iſt die aus 1 und 2; die zweyte die aus 3 und 4 (nicht wie es oben heißt, aus 3 und 1); die dritte die aus 5 und 6, und die vierte

die aus 3 und 1; die dritte iſt die aus 5 und 6, von welchen keine ein Quadrat ausmacht, weder für ſich allein, noch mit den andern in Verbindung. Die vierte iſt die, die aus den erſten zuſammengeſetzt, 36, ein Quadrat giebt.

Allein die vom Plato aufgeſtellte Tetraktys hat eine vollkommene Einrichtung, indem bey ihr die geraden Zahlen durch Multiplikation einer geraden Zahl mit ſich ſelbſt (nämlich der 2), die ungeraden durch Multiplikation einer ungeraden Zahl mit ſich ſelbſt (nämlich der 3) entſteht 17). Sie enthält ferner die Einheit, die der gemeinſchaftliche Anfang der geraden und ungeraden Zahl iſt; und von den übrigen in ihr enthaltenen Zahlen geben 2 und 3 die erſten Seiten, 18) 4 und 9 ſind die erſten Quadrate, und 8 und 27 machen die erſten Würfel aus, wenn man die Eins nicht mitrechnet. Hieraus erhellet, daß er nicht alle Zahlen in Einer Reihe, ſondern daß er ſie abwechſelnd und abgeſondert von einander, die

vierte die aus 7 und 8; und dieſe giebt mit der vorhergehenden zuſammengenommen 36. Vergl. Tiedemanns erſte Phil. S. 420.

17) Die platoniſche Tetractys iſt folgende:

1	2	4	8
1	3	9	27

Wo die obere Reihe nach Potenzen der 2, die untere nach Potenzen der 3 fortgeht.

18) Seite heißt hier, was man ſonſt Wurzel nennt.

die geraden und die ungeraden eben ſo, geordnet und unter einander geſchrieben wiſſen wollte. Auf dieſe Weiſe werden nun Verbindungen zwiſchen den ähnlichen Zahlen 19) entſtehen, die ſich theils durch Addition, theils durch Multiplikation bewerkſtelligen laſſen, und wiederum merkwürdige Zahlen geben. Durch Addition auf folgende Art:

2 und 3 macht 5; 4 und 9, 13; 8 und 27, 35.

Von dieſen Zahlen nennen die Pythagoreer die 5 Trophon, welches ſo viel als Schall bedeutet, weil ſie glauben, daß von den Intervallen der Töne, der fünfte der erſte hörbare ſey. 20) 13 nennen ſie, wie Plato, Limma (Reſt), weil ſie die Theilung des Tones in zwey gleiche Theile für unthunlich halten. 35 wird Harmonie genannt, weil es aus den zwey erſten Würfeln einer

19) Aehnliche Zahlen ſind hier ſolche, die einerley Namen haben, nämlich aus beyden Reihen die Wurzeln, die Quadrate, die Würfel.

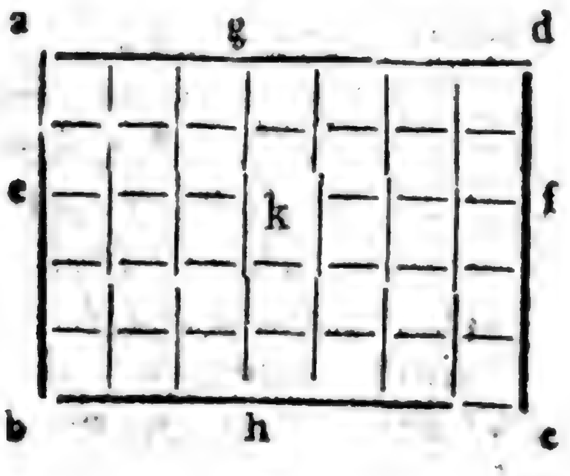
20) Die Bedeutung des Wortes τροφον als Schall, iſt ſonſt nicht gewöhnlich. Was das ſeyn ſoll, daß von den Intervallen der Töne, der fünfte der erſte hörbare ſey, verſtehe ich nicht. Die Zwiſchentöne eines Intervalls z. B. einer Sekunde, ſind unzählige, die freylich unſer Ohr nicht alle unterſcheiden kann; welches aber ſoll nun da der fünfte ſeyn? Ueber das Limma kommt weiter unten mehr vor. Vergl. auch Sulzers Theorie der ſchönen Wiſſenſchaften unter dieſem Artikel.

geraden und ungeraden Zahl 21), ingleichem aus den vier Zahlen 6, 8, 9 und 12, welche das arithmetiſche und das harmoniſche Verhältniß ausmachen, beſteht.

Noch beſſer läßt ſich ihre merkwürdige Eigenſchaft durch eine Figur darſtellen. 22) Es ſey a b c d ein rechtwinkelichtes Parallelogramm, und die Seite ab deſſelben in fünf, die Seite ad in ſieben lauter gleiche Theile getheilt. Man theile ferner die kleinere Seite ab in e in zwey Theile, ſo daß auf den einen ae zwey, und auf den andern, eb, drey von jenen Theilen gehen; ingleichem theile man die größere Seite ad in g in zwey Theile, ſo daß der eine, ag, drey, und der andere gd viere von jenen hält. Durch alle Theilungspunkte ziehe man darauf gerade (den Seiten parallele) Linien: ſo wird das Parallelogramm

21) Nämlich aus 8 und 27 als den Würfeln von 2 und 3. Was das arithmetiſche und harmoniſche Verhältniß ſey, wird ebenfalls weiter unten erklärt.

22) Die hier beſchriebene Figur iſt folgende:



gramm a e k g ſechs; das Parallelogramm e b h k neun; das Parallelogramm g k f d acht; und das Parallelogramm k h c f zwölf; das ganze Parallelogramm a b c d aber fünf und dreyßig gleiche Theile enthalten, folglich durch die Zahlen der Felder, in die es eingetheilt iſt, die Verhältniſſe der erſten Conſonanzen ausdrücken. Denn die Zahlen 6 und 8 haben das Verhältniß von $1\frac{1}{3}$, 23) und eben dieſes Verhältniß hat auch die Quarte; den Zahlen 6 und 9 kommt das Verhältniß von $1\frac{1}{2}$ zu, welches die Quinte hat; 6 und 12 ſtehen in dem Verhältniß des doppelten (von 1 : 2), welches der Octave zugehört. Es liegt auch das Verhältniß der Secunde von $1\frac{1}{8}$ darin, nemlich in 8 und 9; und daher nennen ſie die Zahl, welche alle dieſe Verhältniſſe in ſich faßt, die Harmonie. 24)

 Eben

23) Das heißt, der Exponent des Verhältniſſes iſt $1\frac{1}{3}$.

24) Es iſt bekannt, daß man die Intervallen durch Zahlen ausdrückt, die ſich ſo verhalten, wie die Menge der Schwingungen, die zur Hervorbringung beyder Töne des Intervalls in gleichen Zeiten erforderlich ſind. So wird das Intervall der Octave durch das Verhältniß 1 : 2 ausgedrückt, weil von den beyden Tönen, die um eine Octave von einander unterſchieden ſind, der höhere noch einmal ſo viel Schwingungen in derſelben Zeit macht, als der andere. Die Quarte wird durch das Verhältniß 3 : 4; die Quinte durch 2 : 3 und die Secunde durch 8 : 9, ausgedrückt. Die drey erſtern

Eben dieſe Zahl ſechsmal genommen, giebt 210, und in ſo viel Tagen ſoll die ſiebenmonatliche Frucht (in Mutterleibe) ihre Vollendung erhalten.

Fängt man hinwiederum von neuem an und multiplizirt (die übereinander ſtehenden Zahlen der Tetraktys), ſo macht 2 mal 3, 6; 4 mal 9, 36; und 8 mal 27, 216. Unter dieſen iſt 6 eine vollkommene Zahl, weil ſie ſich in gleiche Theile theilen läßt, und ſie wird Hochzeit genannt, weil in ihr die erſte gerade Zahl mit einer ungeraden vermiſcht iſt; ferner iſt ſie aus dem Anfange der Zahlen (der Einheit), aus der erſten geraden und der erſten ungeraden Zahl zuſammengeſetzt.

36 iſt das erſte Quadrat, das zugleich ein Dreyeck giebt. 25) Die Seite des Quadrats iſt 6, und

erſtern dieſer Intervalle gehören zu den Conſonanzen, das leztere zu den Diſſonanzen. S. Sulzers Theorie unter den Artikeln Conſonanz, Intervall, Ton und mehrere, auch Eulers Briefe über verſchiedene Gegenſtände der Naturlehre, 1ter Band, 4r und ff. Briefe.

25) Ein Dreyeck oder eine dreyeckigte Zahl, nennt man die Summe einer arithmetiſchen Reihe, die mit 1 anfängt, und in der jedes Glied um 1 ſteigt, oder die nach der Reihe der natürlichen Zahlen fortgeht. Nimmt man alſo

1 2 3 4 5 6 7 8

ſo hat man zuſammen 36. So viele Punkte laſſen ſich in gleichen Abſtänden in ein gleichſeitiges Dreyeck ordnen,

und die Seite des Dreyecks 8. Ferner entſteht dieſe Zahl durch die Multiplikation zweyer Quadrate, der 4 und 9, und durch die Addition dreyer Würfel; denn 1, 8 und 27 giebt zuſammen addirt die beſagte Zahl. Ingleichem enthält ſie die Seiten zweyer gleichen Rechtecke von ungleicher Länge; die Seiten des einen ſind 12 und 3, und die des andern 9 und 4. Nimmt man nun die Seiten aller dieſer Figuren, nämlich die des Quadrats, 6; die des Dreyecks, 8; die des einen Parallelogramms, 9; und die des andern, 12: ſo bekommt man die Verhältniſſe der Conſonanzen. Denn das Verhältniß von 12 zu 9 giebt die Quarte, und iſt dem Verhältniß der obern zur mittlern Seite gleich; 12 zu 8, d. i. die Quinte verhält ſich wie die mittlere zu der unterſten; und 12 zu 6, oder die Octave, wie die oberſte zu der unterſten Saite. 26)

ordnen, ſo daß auf eine Seite deſſelben 8 kommen; man nennt daher 8 die Seite dieſer Zahl.

26) Plutarch ſpricht hier von den Saiten des Tetrachords, die den Namen Nete, Meſe und Hypate führten, und von welchen die erſte den höchſten, und die letzte den tiefſten Ton hatte. Beyde waren um eine Octave von einander verſchieden, und die mittlere war ſo zu ihnen geſtimmt, daß ſie mit der erſtern eine Quarte, und mit der letztern eine Quinte machte, ſo wie auch aus der Zuſammenſetzung der Verhältniſſe der Quinte und Quarte 2:3 und 3:4, das Verhältniß von 2:4, oder von 1, 2, d. i. das

Auf gleiche Weiſe muß auch das verſtanden werden, was er von der Seele geſagt hat. Die eine iſt weder von Gott geſchaffen, noch die Seele der Welt, ſondern eine ſich ſelbſt ſtets bewegende Kraft, die auf eine unüberlegte, willkührliche, unverſtändige und unordentliche Weiſe wirkt. Die andere aber iſt die, welche die Gottheit nach dem ſchicklichſten Ebenmaaß und Verhältniß gebildet, und zur Beherrſcherinn der erſchaffenen Welt gemacht hat; und dieſe iſt erſchaffen. Daß Plato dieß wirklich ſo verſtanden, und nicht blos zum Behuf der theoretiſchen Betrachtung eine Erſchaffung und Entſtehung der Welt ſowohl als der Seele angenommen habe, beweiſt außer vielem andern auch dieſes, daß die Seele von ihm, wie ſchon bemerkt worden, bald unerſchaffen bald erſchaffen, die Welt hingegen immer erſchaffen und entſtanden, und nirgends unerſchaffen und ewig genannt wird.

Wozu ſollte ich alſo hier noch mehr Stellen aus dem Timäus anführen, da der ganze Dialog von Anfang bis zu Ende von der Schöpfung der Welt handelt. Was aber Stellen aus andern Dialogen anbetrifft, ſo nennt Timäus in dem Atlantikus in ſeiner Anrufung die Welt den der Wahrheit nach ſchon längſt, jetzt aber auch den Worten nach vorhandenen Gott. 13) In dem Poli-

13) Dieſe Worte, deren Sinn mir nicht recht deutlich iſt, beziehen ſich auf die Stelle gleich im Anfange des Critias. (X. Band.) S. 34.

Politikus ſagt der Parmenideiſche Fremde 14), daß die Welt von Gott geordnet ſey, und durch ihn vieles Gute empfangen habe; was noch in ihr mangelhaft oder ſchädlich wäre, das rühre von ihrer vormaligen unordentlichen und verwirrten Beſchaffenheit her. In den Büchern von der Republik, wo Sokrates von der Zahl, welche einige die Hochzeit 15) nennen, ſpricht, heißt es: „Es giebt für das erſchaffene Göttliche eine „Periode, welche durch eine vollkommene Zahl „ausgedrückt wird." Das erſchaffene Göttliche iſt für nichts anders als die Welt 16) . . . . die

14) Aus der Schule des Parmenides, ein eleatiſcher Philoſoph. Die Stelle iſt die ſchon in der 8ten Note angeführte.

15) Nach dem pythagoreiſchen Syſtem ſind das die Zahlen 5 und 6. S. Tiedemanns erſte Philoſ. Griech. S. 416. f. — Weiter unten wird auch hier die 6 ſo genannt.

16) Daß hier eine große Lücke, und die gleich darauf folgende Stelle corrumpirt iſt, erinnert ſchon Xylander; ſo wie er auch ſehr richtig bemerkt, daß darin von der pythagoreiſchen Tetractys und ihren Combinationen die Rede ſey. Die pythagoreiſche Tetractys aber beſteht aus den Zahlen:

1 3 5 7
2 4 6 8

Die erſte Combination iſt die aus 1 und 2; die zweyte die aus 3 und 4 (nicht wie es oben heißt, aus 3 und 1); die dritte die aus 5 und 6, und die vierte

die aus 3 und 1; die dritte iſt die aus 5 und 6, von welchen keine ein Quadrat ausmacht, weder für ſich allein, noch mit den andern in Verbindung. Die vierte iſt die, die aus den erſten zuſammengeſetzt, 36, ein Quadrat giebt.

Allein die vom Plato aufgeſtellte Tetraktys hat eine vollkommene Einrichtung, indem bey ihr die geraden Zahlen durch Multiplikation einer geraden Zahl mit ſich ſelbſt (nämlich der 2), die ungeraden durch Multiplikation einer ungeraden Zahl mit ſich ſelbſt (nämlich der 3) entſteht 17). Sie enthält ferner die Einheit, die der gemeinſchaftliche Anfang der geraden und ungeraden Zahl iſt; und von den übrigen in ihr enthaltenen Zahlen geben 2 und 3 die erſten Seiten, 18) 4 und 9 ſind die erſten Quadrate, und 8 und 27 machen die erſten Würfel aus, wenn man die Eins nicht mitrechnet. Hieraus erhellet, daß er nicht alle Zahlen in Einer Reihe, ſondern daß er ſie abwechſelnd und abgeſondert von einander, die

vierte die aus 7 und 8; und dieſe giebt mit der vorhergehenden zuſammengenommen 36. Vergl. Tiedemanns erſte Phil. S. 420.

17) Die platoniſche Tetractys iſt folgende:

1	2	4	8
1	3	9	27

Wo die obere Reihe nach Potenzen der 2, die untere nach Potenzen der 3 fortgeht.

18) Seite heißt hier, was man ſonſt Wurzel nennt.

die geraden und die ungeraden eben ſo, geordnet und unter einander geſchrieben wiſſen wollte. Auf dieſe Weiſe werden nun Verbindungen zwiſchen den ähnlichen Zahlen 19) entſtehen, die ſich theils durch Addition, theils durch Multiplikation bewerkſtelligen laſſen, und wiederum merkwürdige Zahlen geben. Durch Addition auf folgende Art:

2 und 3 macht 5; 4 und 9, 13; 8 und 27, 35.

Von dieſen Zahlen nennen die Pythagoreer die 5 Trophon, welches ſo viel als Schall bedeutet, weil ſie glauben, daß von den Intervallen der Töne, der fünfte der erſte hörbare ſey. 20) 13 nennen ſie, wie Plato, Limma (Reſt), weil ſie die Theilung des Tones in zwey gleiche Theile für unthunlich halten. 35 wird Harmonie genannt, weil es aus den zwey erſten Würfeln einer

19) Aehnliche Zahlen ſind hier ſolche, die einerley Namen haben, nämlich aus beyden Reihen die Wurzeln, die Quadrate, die Würfel.

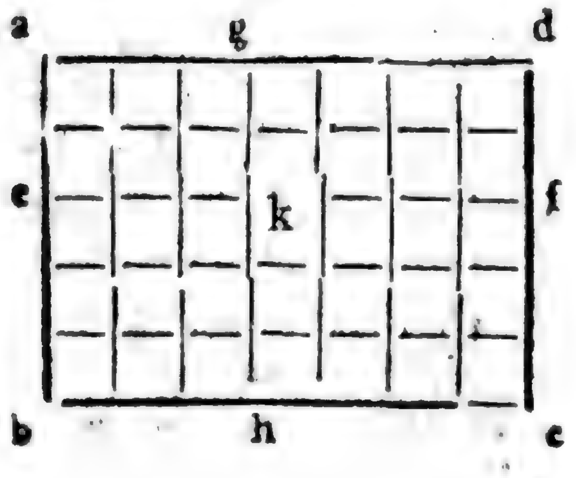
20) Die Bedeutung des Wortes τροφον als Schall, iſt ſonſt nicht gewöhnlich. Was das ſeyn ſoll, daß von den Intervallen der Töne, der fünfte der erſte hörbare ſey, verſtehe ich nicht. Die Zwiſchentöne eines Intervalls z. B. einer Sekunde, ſind unzählige, die freylich unſer Ohr nicht alle unterſcheiden kann; welches aber ſoll nun da der fünfte ſeyn? Ueber das Limma kommt weiter unten mehr vor. Vergl. auch Sulzers Theorie der ſchönen Wiſſenſchaften unter dieſem Artikel.

geraden und ungeraden Zahl 21), ingleichem aus den vier Zahlen 6, 8, 9 und 12, welche das arithmetiſche und das harmoniſche Verhältniß ausmachen, beſteht.

Noch beſſer läßt ſich ihre merkwürdige Eigenſchaft durch eine Figur darſtellen. 22) Es ſey a b c d ein rechtwinkelichtes Parallelogramm, und die Seite a b deſſelben in fünf, die Seite a d in ſieben lauter gleiche Theile getheilt. Man theile ferner die kleinere Seite a b in e in zwey Theile, ſo daß auf den einen a e zwey, und auf den andern, e b, drey von jenen Theilen gehen; ingleichem theile man die größere Seite a d in g in zwey Theile, ſo daß der eine, a g, drey, und der andere g d viere von jenen hält. Durch alle Theilungspunkte ziehe man darauf gerade (den Seiten parallele) Linien: ſo wird das Parallelogramm

21) Nämlich aus 8 und 27 als den Würfeln von 2 und 3. Was das arithmetiſche und harmoniſche Verhältniß ſey, wird ebenfalls weiter unten erklärt.

22) Die hier beſchriebene Figur iſt folgende:



gramm a e k g ſechs; das Parallelogramm e b h k neun; das Parallelogramm g k f d acht; und das Parallelogramm k h c f zwölf; das ganze Parallelogramm a b c d aber fünf und dreyßig gleiche Theile enthalten, folglich durch die Zahlen der Felder, in die es eingetheilt iſt, die Verhältniſſe der erſten Conſonanzen ausdrücken. Denn die Zahlen 6 und 8 haben das Verhältniß von $1\frac{1}{3}$, 23) und eben dieſes Verhältniß hat auch die Quarte; den Zahlen 6 und 9 kommt das Verhältniß von $1\frac{1}{2}$ zu, welches die Quinte hat; 6 und 12 ſtehen in dem Verhältniß des doppelten (von 1 : 2), welches der Octave zugehört. Es liegt auch das Verhältniß der Secunde von $1\frac{1}{8}$ darin, nemlich in 8 und 9; und daher nennen ſie die Zahl, welche alle dieſe Verhältniſſe in ſich faßt, die Harmonie. 24)

 Eben

23) Das heißt, der Exponent des Verhältniſſes iſt $1\frac{1}{3}$.

24) Es iſt bekannt, daß man die Intervallen durch Zahlen ausdrückt, die ſich ſo verhalten, wie die Menge der Schwingungen, die zur Hervorbringung beyder Töne des Intervalls in gleichen Zeiten erforderlich ſind. So wird das Intervall der Octave durch das Verhältniß 1 : 2 ausgedrückt, weil von den beyden Tönen, die um eine Octave von einander unterſchieden ſind, der höhere noch einmal ſo viel Schwingungen in derſelben Zeit macht, als der andere. Die Quarte wird durch das Verhältniß 3 : 4; die Quinte durch 2 : 3 und die Sekunde durch 8 : 9, ausgedrückt. Die drey erſtern

Eben dieſe Zahl ſechsmal genommen, giebt 210, und in ſo viel Tagen ſoll die ſiebenmonatliche Frucht (in Mutterleibe) ihre Vollendung erhalten.

Fängt man hinwiederum von neuem an und multiplizirt (die übereinander ſtehenden Zahlen der Tetraktys), ſo macht 2 mal 3. 6; 4 mal 9, 36; und 8 mal 27, 216. Unter dieſen iſt 6 eine vollkommene Zahl, weil ſie ſich in gleiche Theile theilen läßt, und ſie wird Hochzeit genannt, weil in ihr die erſte gerade Zahl mit einer ungeraden vermiſcht iſt; ferner iſt ſie aus dem Anfange der Zahlen (der Einheit), aus der erſten geraden und der erſten ungeraden Zahl zuſammengeſetzt.

36 iſt das erſte Quadrat, das zugleich ein Dreyeck giebt. 25) Die Seite des Quadrats iſt 6, und

erſtern dieſer Intervalle gehören zu den Conſonanzen, das letztere zu den Diſſonanzen. S. Sulzers Theorie unter den Artikeln Conſonanz, Intervall, Ton und mehrere, auch Eulers Briefe über verſchiedene Gegenſtände der Naturlehre, 1ter Band, 4r und ff. Briefe.

25) Ein Dreyeck oder eine dreyeckigte Zahl nennt man die Summe einer arithmetiſchen Reihe, die mit 1 anfängt, und in der jedes Glied um 1 ſteigt, oder die nach der Reihe der natürlichen Zahlen fortgeht. Nimmt man alſo

1 2 3 4 5 6 7 8

ſo hat man zuſammen 36. So viele Punkte laſſen ſich in gleichen Abſtänden in ein gleichſeitiges Dreyeck ordnen,

und die Seite des Dreyecks 8. Ferner entſteht dieſe Zahl durch die Multiplikation zweyer Quadrate, der 4 und 9, und durch die Addition dreyer Würfel; denn 1, 8 und 27 giebt zuſammen addirt die beſagte Zahl. Jngleichem enthält ſie die Seiten zweyer gleichen Rechtecke von ungleicher Länge; die Seiten des einen ſind 12 und 3, und die des andern 9 und 4. Nimmt man nun die Seiten aller dieſer Figuren, nämlich die des Quadrats, 6; die des Dreyecks, 8; die des einen Parallelogramms, 9; und die des andern, 12: ſo bekommt man die Verhältniſſe der Conſonanzen. Denn das Verhältniß von 12 zu 9 giebt die Quarte, und iſt dem Verhältniß der obern zur mittlern Seite gleich; 12 zu 8, d. i. die Quinte verhält ſich wie die mittlere zu der unterſten; und 12 zu 6, oder die Octave, wie die oberſte zu der unterſten Saite. 26)

 Die

ordnen, ſo daß auf eine Seite deſſelben 8 kommen; man nennt daher 8 die Seite dieſer Zahl.

26) Plutarch ſpricht hier von den Saiten des Tetrachords, die den Namen Nete, Meſe und Hypate führten, und von welchen die erſte den höchſten, und die letzte den tiefſten Ton hatte. Beyde waren um eine Octave von einander verſchieden, und die mittlere war ſo zu ihnen geſtimmt, daß ſie mit der erſtern eine Quarte, und mit der letztern eine Quinte machte, ſo wie auch aus der Zuſammenſetzung der Verhältniſſe der Quinte und Quarte 2:3 und 3:4, das Verhältniß von 2:4, oder von 1, 2, d. i. das

Die Zahl 216 iſt der Würfel von 6 und ſeinem Umfange gleich. 27)

Das ſind die Eigenſchaften der erwähnten Zahlen; die letztere aber, 27, hat noch das beſondere, daß ſie der Summe aller vorhergehenden gleich iſt. 28) Sie macht ferner die Periode der Mondsbahn aus, und die Pythagoreer ſetzen unter den reinen Intervallen den ganzen Ton, oder die Secunde, auf eben dieſe Zahl. 29) Deſſ-

das Verhältniß der Octave entſteht. Von den Tetrachorden und ihrer verſchiedenen Eintheilung ſ. Marpurgs kritiſche Einleitung in die Geſchichte der alten und neuen Muſik; und Forkels Geſch. der Muſik, 1ter Band.

27) Nemlich die Oberfläche des Würfels, deſſen Seite 6 iſt, enthält 216 Quadrate.

28) Hier ſind die vorhergehenden Zahlen der Tetraktys 1 2 3 4 8 9, zu verſtehen, die zuſammen 27 ausmachen.

29) Der periodiſche Monat, oder die Zeit, welche der Mond zu Durchlaufung ſeiner Bahn braucht, beträgt etwas über 27 Tage, und auf dieſen Umlauf wird hier gezielt. Der ſynodiſche Monat aber, oder die Zeit von einem Vollmond bis zum andern, beträgt bekanntlich über 29 Tage. — διαςημα ἐμμελὲς habe ich nach Marpurg a. a. O. S. 110. durch reines Intervall überſetzt; ſonſt heißt es auch, wie dort bemerkt wird, rationales Intervall, und man verſteht darunter ein ſolches, das die ihm angewieſene Größe weder in der Höhe noch in der Tiefe überſchreitet.

Deßwegen nennen ſie auch 13 Limma, weil es um Eins kleiner als die andere Hälfte 30) iſt. Man ſieht aber leicht, daß dieſe Zahlen (der Tetraktys) an ſich ebenfalls die Verhältniſſe der Conſonanzen enthalten. Denn das Verhältniß des doppelten iſt das von 2 und 1, worin die Octave beſteht; das von anderthalb iſt das von 3 zu 2, welches die Quinte giebt; das von $1\frac{1}{3}$ iſt das von 4 zu 3, welches die Quarte ausmacht; und das des dreyfachen iſt das von 9 zu 3, welches eine Octave und eine Quinte macht; das des vierfachen iſt das von 8 zu 2, welches die doppelte Octave giebt. Es liegt auch das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ darin, nemlich in den Zahlen 9 und 8, welches die Secunde oder den ganzen Ton giebt.

Wenn man nun die Einheit, die beyden gemeinſchaftlich iſt, ſowohl zu den geraden als ungeraden Zahlen zählt, ſo giebt die ganze Zahl eine Vielheit der 10. 31) Ferner giebt die Reihe der geraden Zahlen, von der Einheit an gerechnet, 15, oder ein Dreyeck, deſſen Seite 5 iſt. Die ungeraden Zahlen geben zuſammen addirt 40;

P 5 und

30) Nämlich von 27, welche 14 beträgt.

31) Das bringe ich nicht anders heraus, als wenn ich die Summe beyder Reihen der Tetractys multiplicire. Nämlich: $1+2+4+8=15$, u. $1+3+9+27=40$, und 15 mal $40=600$. Die Stelle iſt corrupt; ſchon Xylander hat daran verbeſſert, indeſſen ſcheint mir ſeine Verbeſſerung nicht befriedigend.

und zwar machen die erſten drey derſelben 13, und die letzte iſt 27; durch dieſe Zahlen aber bezeichnen die Mathematiker ſehr ſchicklich diejenigen Intervallen, die den Namen dieſis und tonus 32) führen.

Eben dieſelbe Zahl (40) entſteht auch durch Multiplication vermöge der der Tetraktys eigenen Beſchaffenheit. Denn wenn man von den vier erſten Zahlen derſelben eine jede viermal nimmt, ſo erhält man 33) 4, 8, 12, 16, welche zuſammengenommen 40 ausmachen, d. i. diejenige Zahl, welche die Verhältniſſe der Conſonanzen in ſich ſchließt. Denn 16 enthält die Zahl 12 ein und $\frac{1}{3}$ mal, 8 zweymal, und 4 viermal; 12 enthält die Zahl 8 anderthalb mal und 4 dreymal. Dieſe Verhältniſſe aber geben die Quarte, die einfache und die doppelte Octave; ferner die Quinte, und die Octave und Quinte. 34)

Noch verdient bemerkt zu werden, daß die Zahl 40 zweyen Quadraten und zweyen Würfeln zu=

32) Tonus heißt das Intervall, welches man einen *ganzen Ton* nennt; durch dieſes wird ungefähr *ein halber*, oft auch ein *Viertelston* bezeichnet. Vergl. *Sulzers* Theorie Art. *Dieſes*.

33) Im Text γίνεται ἑ τέσσαρας. Was ſoll hier das ἑ? Unſtreitig iſt es durch ein Verſehen hineingekommen.

34) Das iſt die Quinte über der Octave. Der Text iſt hier nicht ganz richtig, ſchon Xyl. hat ihn verbeſſert.

zuſammengenommen gleich iſt. Denn die Quadrate 1 und 4 und die Würfel 8 und 27 machen zuſammen ſo viel aus. Alſo iſt die platoniſche Tetraktys in Anſehung ihrer Zuſammenſetzungen viel mannichfaltiger, und mithin vollkommener, als die pythagoriſche.

Da aber die gedachten Zahlen keine Mittelverhältniſſe, die bey dieſer Sache gebraucht werden, geben: ſo iſt es nothwendig, anſtatt ihrer, größere Glieder zu nehmen. Ich muß alſo beſtimmen, welches dieſe Glieder ſind; vorher aber will ich mich über die Mittelverhältniſſe erklären. Die eine Art derſelben iſt die, wo das mittlere Glied das eine äußere um eben ſo viele Einheiten übertrifft, als es ſelbſt von dem andern übertroffen wird. Man nennt es das arithmetiſche Verhältniß; dasjenige aber, wo das mittlere Glied das eine äußere um ein eben ſo großes Stück deſſelben übertrifft, als es von den andern übertroffen wird, heißt das ſubconträre. Die Glieder des arithmetiſchen Verhältniſſes ſind 6, 9 und 12, die 9 übertrifft 6 um eben ſo viele Einheiten, als es von 12 unterſchieden iſt. Die Glieder des ſubconträren hingegen ſind 6, 8 und 12, wo 8 von 6 um 2, und von 12 um 4 unterſchieden, 2 aber das Drittheil von 6, und 4 das Drittheil von 12 iſt. In dem arithmetiſchen Verhältniß wird das mittlere Glied um ein eben ſo großes Stück ſeiner ſelbſt von dem einen übertroffen, als es

es das andere übertrifft; in dem ſubconträren hingegen ſind es gleich große Stücke der äußern Glieder, um welche das mittlere das eine äußere übertrifft und von dem andern übertroffen wird. In dem erſtern iſt 3 der dritte Theil des mittlern Gliedes, in dem letztern aber ſind 4 und 2, jenes der dritte Theil des einen, dieſes der dritte Theil des andern äußern Gliedes. Daher rührt die Benennung ſubconträr. Man nennt es aber auch das harmoniſche Verhältniß, weil es durch ſeine Glieder die erſten Conſonanzen ausdrückt, nämlich: durch das Verhältniß des größten zum kleinſten, die Octave; durch das Verhältniß des größten zum mittlern, die Quinte; und durch das Verhältniß des mittlern zum kleinſten, die Quarte. Vergleicht man das größte von den Gliedern mit der höchſten, und das kleinſte mit der tiefſten Saite, ſo kommt das mittlere auf die mittlere Saite, die mit der obern die Quinte, und mit der untern die Quarte giebt. Die Zahl 8 gehört alſo der mittlern, 6 der untern, und 12 der obern Saite zu.

Die Art und Weiſe, wie die beſagten Mittelverhältniſſe gefunden werden, hat Eudorus ſehr einfach und deutlich gezeigt. Er handelt zuerſt von dem arithmetiſchen Verhältniß. Wenn man hier die äußern Glieder hinſetzt, von jedem die Hälfte nimmt und dieſe addirt, ſo giebt die Summe das

das mittlere Glied ſowohl zwiſchen den doppelten, als zwiſchen den dreyfachen Verhältniſſen 35).

Was aber das ſubconträre Verhältniß anbetrifft; ſo erhält man das mittlere Glied bey dem dreydoppelten Verhältniß, wenn man die äußern Glieder herausſetzt, und von dem kleinern das Drittheil, von dem größern aber die Hälfte nimmt und beyde Theile addirt. Bey dem dreyfachen Verhältniß muß man es umgekehrt machen, nämlich von dem kleinern die Hälfte, und von dem größern das Drittheil nehmen. Beydes addirt giebt das mittlere Glied 36). Es ſey z. B. bey einem

35) Das heißt: es mag das letzte Glied das erſte zwey- oder dreymal übertreffen. Es kommt aber hierbey darauf an, zwiſchen zwey gegebenen Gliedern das arithmetiſche Mittel zu finden, das bekanntlich immer der halben Summe der gegebenen Glieder gleich iſt.

36) Allgemein ausgedrückt iſt die Sache dieſe: Wenn die drey Glieder einer ſubconträren Proportion a, b, c ſind, ſo läßt ſich daraus folgende geometriſche Proportion machen:

$$(b-a) : a = (c-b) : c$$

alſo

$(b-a).c = (c-b).a$ oder $bc - ac = ac - ab$,

folglich

$bc + ab = 2ac$, oder $b(c+a) = 2ac$

und

$$b = \frac{2ac}{a+c}$$

Soll

einem dreyfachen Verhältniß 6 das kleinſte und 18 das größte Glied; nimmt man nun von 6 die Hälfte, das iſt 3, und von 18 das Drittheil, 6, und addirt beydes, ſo bekömmt man 9, das von den äußern Gliedern um gleich große Stücke derſelben unterſchieden iſt. Auf dieſe Art werden die Mittelverhältniſſe gefunden. Dieſe müſſen nun zu den vorhin angeführten Zahlen hinzugefügt werden, um die Lücke der doppelten und dreyfachen Intervallen auszufüllen.

Von den angeführten Zahlen haben einige gar keinen Zwiſchenraum, andere keinen hinlänglich großen 37). Man vergrößert ſie daher, doch ſo, daß ihre Verhältniſſe ungeändert bleiben, und

Soll nun c = 2a ſeyn, wie bey dem doppelten Verhältniß, ſo verwandelt ſich dieſer Ausdruck in

$$b = \frac{3a \cdot 2a}{3a} = \frac{4a}{3} = a + \frac{1}{3}a,$$ welches eben ſo viel iſt, als $\frac{1}{3}$ von dem kleinern und die Hälfte von dem größern Gliede, weil $a = \frac{1}{2}c$ iſt.

Wird c = 3a oder das Verhältniß dreyfach, ſo iſt die Formel dieſe:

$$b = \frac{3a}{2} = a + \frac{1}{2}a,$$ das iſt, die Hälfte von dem kleinern und $\frac{1}{3}$ von dem größern Gliede, weil hier $a = \frac{1}{3}c$ iſt.

37) Das heißt: ſie geſtatten nicht, daß man die mittlern Glieder zwiſchen ihnen durch ganze Zahlen nach der obigen Regel angeben könne.

und macht dadurch, daß ſie hinlänglichen Raum für die gedachten Mittelglieder gewinnen.

Erſtens iſt die kleinſte Zahl, die man anſtatt der Einheit ſetzt, 6; weil dieſes die erſte Zahl iſt, deren Hälfte und Drittheil ſich durch ganze Zahlen ausdrucken läßt, und dann werden auch alle andere beygeordnete Zahlen ſechsmal genommen, ſo daß ſie beyde Mittelglieder in ihren doppelten und dreyfachen 38) Intervallen aufnehmen können, wie es vorher beſchrieben worden iſt. Da aber Plato geſagt hat, daß, wenn man (durch die Einſchaltung der Mittelverhältniſſe) die Intervallen von $1\frac{1}{2}$ und $1\frac{1}{3}$, und (aus den Mittelgliedern der urſprünglichen Intervallen das Intervall von) $1\frac{1}{8}$ erhalten hätte, und alsdann das Intervall von $1\frac{1}{3}$ durch Intervallen von $1\frac{1}{8}$ ausfüllte, allemal

38) Ohne Zweifel müſſen die Worte: und dreyfachen, die im Text fehlen, supplirt werden. Auch Amyot hat ſie eingeſchaltet. Daß ſie hieher gehörer, erhellt ſchon daraus, daß bey Einem Intervall nicht zwey Mitglieder ſtatt finden; ferner daraus, daß vorhin von beyden Arten der Intervallen, den doppelten und dreyfachen, die Rede war, endlich daraus, daß die platoniſche Tetractys dieſe beyden Intervallen enthält; nämlich:

1	2	4	8
1	3	9	27

mit 6 multiplizirt, wird daraus

6	12	24	48
6	18	54	162.

allemal ein kleines Intervall übrig bliebe, das ſich wie die Zahlen 243 und 256 verhielte: ſo war man genöthigt, die Zahlen noch mehr zu vervielfältigen und noch größer zu machen. 39) Denn es müſſen nun zwey Verhältniſſe von $1\frac{1}{8}$ nach einander eingeſchaltet werden, die Zahl 6 aber giebt

39) Der Text iſt hier nicht ganz richtig; ich habe ſo überſetzt, wie es mir die Sache zu erfordern ſchien, und folgendes wird hoffentlich dieſe Worte deutlich machen: Die urſprünglichen Intervallen, die von der Tetractys herrühren, ſind 6 und 12, und 6 und 18, jenes das doppelte, dieſes das dreyfache. Interpolirt man dieſe nach der vorhin angegebenen Regel, ſo bekommt man 6, 8, 12 und 6, 9, 18. Hier iſt 6 und 9 das Intervall von $1\frac{1}{2}$; 6 und 8 das von $1\frac{1}{3}$, und die eingeſchalteten Mittelglieder 8 und 9 geben das Intervall von $1\frac{1}{8}$. Nun ſoll man das Intervall von $1\frac{1}{3}$ durch Intervallen von $1\frac{1}{8}$ ausfüllen, das heißt, man ſoll zwiſchen den Zahlen 6 und 8 eine oder ein paar Zahlen einſchalten, die eine Progreſſion geben, deren Exponent $1\frac{1}{8}$ iſt. Dieß geht mit einer einzigen Zahl nicht an, ſondern man muß zwey einſchalten. Dieſe wären, nach einer leichten Rechnung, $\frac{27}{4}$ u. $\frac{243}{32}$ ſo daß man folgende Progreſſion hätte:

$$6, \quad \frac{27}{4}, \quad \frac{243}{32}$$

Da aber Plato keine Brüche gebrauchen wollte, ſo ſchaffte er ſie weg, indem er jedes Glied mit 32 multiplicirte und nun erhielt er folgende Glieder:

192, 216, 243.

Es

giebt dieſes Verhältniß auf keine Weiſe; und wollte man hierzu Brüche gebrauchen, ſo würde die Betrachtung ſehr verwickelt werden. Hier lehrt alſo die Sache ſelbſt, daß man multipliziren muß, ſo wie bey der Veränderung des muſikaliſchen Diagramms alle Seiten in eben demſelben Verhältniß verändert werden müſſen, in welchem die erſte verändert wird. 40)

Daher nahm Eudorus, der hierin dem Crantor folgte, zuerſt die Zahl 384 an, die aus 6 mal 64 entſteht. Die Zahl 64 reizte ſie, weil ſie in 72, und dieſe hinwiederum in 81, ein und $\frac{1}{8}$ mal enthalten iſt. 41) Inzwiſchen ſtimmt es mit dem, was Plato geſagt hat, beſſer zuſammen, wenn man ſtatt jener Zahl die Hälfte (nämlich 192) annimmt; denn alsdann wird das Intervall (Limma), das nach Einſchaltung der beyden Intervallen von $1\frac{1}{8}$ noch übrig bleibt, eben in den von Plato angegebenen Zahlen, 243 und 256, beſtehen; nimmt man aber das Doppelte (384), ſo

Es verhält ſich aber 192: 243 nicht wie 6 zu 8; ſondern 6: 8 iſt = 192: 256. Folglich iſt durch jene Einſchaltung nicht das ganze Intervall von 6 zu 8 ausgefüllt worden, ſondern es bleibt noch etwas übrig, das ſich wie die Zahlen 243 und 256 verhält.

40) Unter dem muſikaliſchen Diagramm iſt wohl nichts anders, als die obige Figur zu verſtehen.

41) Die Stelle iſt corrupt; hier iſt ſie ſo überſetzt, wie Xylander ſie verbeſſert hat.

Die Zahl 216 iſt der Würfel von 6 und ſeinem Umfange gleich. 27)

Das ſind die Eigenſchaften der erwähnten Zahlen; die letztere aber, 27, hat noch das beſondere, daß ſie der Summe aller vorhergehenden gleich iſt. 28) Sie macht ferner die Periode der Mondsbahn aus, und die Pythagoreer ſetzen unter den reinen Intervallen den ganzen Ton, oder die Secunde, auf eben dieſe Zahl. 29)

Deß-

das Verhältniß der Octave entſteht. Von den Tetrachorden und ihrer verſchiedenen Eintheilung ſ. Marpurgs kritiſche Einleitung in die Geſchichte der alten und neuen Muſik; und Forkels Geſch. der Muſik, 1ter Band.

27) Nemlich die Oberfläche des Würfels, deſſen Seite 6 iſt, enthält 216 Quadrate.

28) Hier ſind die vorhergehenden Zahlen der Tetraktys 1 2 3 4 8 9, zu verſtehen, die zuſammen 27 ausmachen.

29) Der periodiſche Monat, oder die Zeit, welche der Mond zu Durchlaufung ſeiner Bahn braucht, beträgt etwas über 27 Tage, und auf dieſen Umlauf wird hier gezielt. Der ſynodiſche Monat aber, oder die Zeit von einem Vollmond bis zum andern, beträgt bekanntlich über 29 Tage. — διάστημα ἐμμελὲς habe ich nach Marpurg a. a. O. S. 110. durch reines Intervall überſetzt; ſonſt heißt es auch, wie dort bemerkt wird, rationales Intervall, und man verſteht darunter ein ſolches, das die ihm angewieſene Größe weder in der Höhe, noch in der Tiefe überſchreitet.

Deßwegen nennen ſie auch 13 Limma, weil es um Eins kleiner als die andere Hälfte 30) iſt. Man ſieht aber leicht, daß dieſe Zahlen (der Tetraktys) an ſich ebenfalls die Verhältniſſe der Conſonanzen enthalten. Denn das Verhältniß des doppelten iſt das von 2 und 1, worin die Octave beſteht; das von anderthalb iſt das von 3 zu 2, welches die Quinte giebt; das von $1\frac{1}{3}$ iſt das von 4 zu 3, welches die Quarte ausmacht; und das des dreyfachen iſt das von 9 zu 3, welches eine Octave und eine Quinte macht; das des vierfachen iſt das von 8 zu 2, welches die doppelte Octave giebt. Es liegt auch das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ darin, nemlich in den Zahlen 9 und 8, welches die Secunde oder den ganzen Ton giebt.

Wenn man nun die Einheit, die beyden gemeinſchaftlich iſt, ſowohl zu den geraden als ungeraden Zahlen zählt, ſo giebt die ganze Zahl eine Vielheit der 10. 31) Ferner giebt die Reihe der geraden Zahlen, von der Einheit an gerechnet, 15, oder ein Dreyeck, deſſen Seite 5 iſt. Die ungeraden Zahlen geben zuſammen addirt 40;

30) Nämlich von 27, welche 14 beträgt.

31) Das bringe ich nicht anders heraus, als wenn ich die Summe beyder Reihen der Tetractys multiplicire. Nämlich: $1+2+4+8=15$, u. $1+3+9+27=40$, und 15 mal $40=600$. Die Stelle iſt corrupt; ſchon Xylander hat daran verbeſſert, indeſſen ſcheint mir ſeine Verbeſſerung nicht befriedigend.

und zwar machen die erſten drey derſelben 13, und die letzte iſt 27; durch dieſe Zahlen aber bezeichnen die Mathematiker ſehr ſchicklich diejenigen Intervallen, die den Namen dieſis und tonus 32) führen.

Eben dieſelbe Zahl (40) entſteht auch durch Multiplication vermöge der der Tetraktys eigenen Beſchaffenheit. Denn wenn man von den vier erſten Zahlen derſelben eine jede viermal nimmt, ſo erhält man 33) 4, 8, 12, 16, welche zuſammengenommen 40 ausmachen, d. i. diejenige Zahl, welche die Verhältniſſe der Conſonanzen in ſich ſchließt. Denn 16 enthält die Zahl 12 ein und $\frac{1}{3}$ mal, 8 zweymal, und 4 viermal; 12 enthält die Zahl 8 anderthalb mal und 4 dreymal. Dieſe Verhältniſſe aber geben die Quarte, die einfache und die doppelte Octave; ferner die Quinte, und die Octave und Quinte. 34)

Noch verdient bemerkt zu werden, daß die Zahl 40 zweyen Quadraten und zweyen Würfeln zu-

32) Tonus heißt das Intervall, welches man einen ganzen Ton nennt; durch dieſes wird ungefähr ein halber, oft auch ein Viertelston bezeichnet. Vergl. Sulzers Theorie Art. Dieſes.

33) Im Text *γίνεται ἐ τεσσαρα*. Was ſoll hier das ἐ? Unſtreitig iſt es durch ein Verſehen hineingekommen.

34) Das iſt die Quinte über der Octave. Der Text iſt hier nicht ganz richtig, ſchon Xyl. hat ihn verbeſſert.

zuſammengenommen gleich iſt. Denn die Quadrate 1 und 4 und die Würfel 8 und 27 machen zuſammen ſo viel aus. Alſo iſt die platoniſche Tetraktys in Anſehung ihrer Zuſammenſetzungen viel mannichfaltiger, und mithin vollkommener, als die pythagoriſche.

Da aber die gedachten Zahlen keine Mittelverhältniſſe, die bey dieſer Sache gebraucht werden, geben: ſo iſt es nothwendig, anſtatt ihrer, größere Glieder zu nehmen. Ich muß alſo beſtimmen, welches dieſe Glieder ſind; vorher aber will ich mich über die Mittelverhältniſſe erklären. Die eine Art derſelben iſt die, wo das mittlere Glied das eine äußere um eben ſo viele Einheiten übertrifft, als es ſelbſt von dem andern übertroffen wird. Man nennt es das arithmetiſche Verhältniß; dasjenige aber, wo das mittlere Glied das eine äußere um ein eben ſo großes Stück deſſelben übertrifft, als es von den andern übertroffen wird, heißt das ſubcontràre. Die Glieder des arithmetiſchen Verhältniſſes ſind 6, 9 und 12, die 9 übertrifft 6 um eben ſo viele Einheiten, als es von 12 unterſchieden iſt. Die Glieder des ſubcontràren hingegen ſind 6, 8 und 12, wo 8 von 6 um 2, und von 12 um 4 unterſchieden, 2 aber das Drittheil von 6, und 4 das Drittheil von 12 iſt. In dem arithmetiſchen Verhältniß wird das mittlere Glied um ein eben ſo großes Stück ſeiner ſelbſt von dem einen übertroffen, als

es

es das andere übertrifft; in dem ſubconträren hingegen ſind es gleich große Stücke der äußern Glieder, um welche das mittlere das eine äußere übertrifft und von dem andern übertroffen wird. In dem erſtern iſt 3 der dritte Theil des mittlern Gliedes, in dem letztern aber ſind 4 und 2, jenes der dritte Theil des einen, dieſes der dritte Theil des andern äußern Gliedes. Daher rührt die Benennung ſubconträr. Man nennt es aber auch das harmoniſche Verhältniß, weil es durch ſeine Glieder die erſten Conſonanzen ausdrückt, nämlich: durch das Verhältniß des größten zum kleinſten, die Octave; durch das Verhältniß des größten zum mittlern, die Quinte; und durch das Verhältniß des mittlern zum kleinſten, die Quarte. Vergleicht man das größte von den Gliedern mit der höchſten, und das kleinſte mit der tiefſten Saite, ſo kommt das mittlere auf die mittlere Saite, die mit der obern die Quinte, und mit der untern die Quarte giebt. Die Zahl 8 gehört alſo der mittlern, 6 der untern, und 12 der obern Saite zu.

Die Art und Weiſe, wie die beſagten Mittelverhältniſſe gefunden werden, hat Eudorus ſehr einfach und deutlich gezeigt. Er handelt zuerſt von dem arithmetiſchen Verhältniß. Wenn man hier die äußern Glieder hinſetzt, von jedem die Hälfte nimmt und dieſe addirt, ſo giebt die Summe das

das mittlere Glied ſowohl zwiſchen den doppelten, als zwiſchen den dreyfachen Verhältniſſen 35).

Was aber das ſubconträre Verhältniß anbetrifft; ſo erhält man das mittlere Glied bey dem dreydoppelten Verhältniß, wenn man die äußern Glieder herausſetzt, und von dem kleinern das Drittheil, von dem größern aber die Hälfte nimmt und beyde Theile addirt. Bey dem dreyfachen Verhältniß muß man es umgekehrt machen, nämlich von dem kleinern die Hälfte, und von dem größern das Drittheil nehmen. Beydes addirt giebt das mittlere Glied 36). Es ſey z. B. bey einem

35) Das heißt: es mag das letzte Glied das erſte zwey- oder dreymal übertreffen. Es kommt aber hierbey darauf an, zwiſchen zwey gegebenen Gliedern das arithmetiſche Mittel zu finden, das bekanntlich immer der halben Summe der gegebenen Glieder gleich iſt.

36) Allgemein ausgedrückt iſt die Sache dieſe: Wenn die drey Glieder einer ſubconträren Proportion a, b, c ſind, ſo läßt ſich daraus folgende geometriſche Proportion machen:

$$(b-a) : a = (c-b) : c$$

alſo

$$(b-a).c = (c-b).a \text{ oder } bc-ac = ac-ab,$$

folglich

$$bc+ab = 2ac, \text{ oder } b(c+a) = 2ac$$

und

$$b = \frac{2ac}{a+c}$$

Soll

einem dreyfachen Verhältniß 6 das kleinſte und 18 das größte Glied; nimmt man nun von 6 die Hälfte, das iſt 3, und von 18 das Drittheil, 6, und addirt beydes, ſo bekömmt man 9, das von den äußern Gliedern um gleich große Stücke derſelben unterſchieden iſt. Auf dieſe Art werden die Mittelverhältniſſe gefunden. Dieſe müſſen nun zu den vorhin angeführten Zahlen hinzugefügt werden, um die Lücke der doppelten und dreyfachen Intervallen auszufüllen.

Von den angeführten Zahlen haben einige gar keinen Zwiſchenraum, andere keinen hinlänglich großen 37). Man vergrößert ſie daher, doch ſo, daß ihre Verhältniſſe ungeändert bleiben, und

Soll nun c = 2a ſeyn, wie bey dem doppelten Verhältniß, ſo verwandelt ſich dieſer Ausdruck in

$$b = \frac{2a.2a}{3a} = \frac{4a}{3} = a + \tfrac{1}{3}a,$$ welches eben ſo viel iſt, als $\frac{1}{2}$ von dem kleinern und die Hälfte von dem größern Gliede, weil $a = \frac{1}{2}c$ iſt.

Wird $c = 3a$ oder das Verhältniß dreyfach, ſo iſt die Formel dieſe:

$$b = \frac{3a}{2} = a + \tfrac{1}{2}a,$$ das iſt, die Hälfte von dem kleinern und $\frac{1}{3}$ von dem größern Gliede, weil hier $a = \frac{1}{3}c$ iſt.

37 Das heißt: ſie geſtatten nicht, daß man die mittlern Glieder zwiſchen ihnen durch ganze Zahlen nach der obigen Regel angeben könne.

und macht dadurch, daß ſie hinlänglichen Raum für die gedachten Mittelglieder gewinnen.

Erſtens iſt die kleinſte Zahl, die man anſtatt der Einheit ſetzt, 6; weil dieſes die erſte Zahl iſt, deren Hälfte und Drittheil ſich durch ganze Zahlen ausdrucken läßt, und dann werden auch alle andere beygeordnete Zahlen ſechsmal genommen, ſo daß ſie beyde Mittelglieder in ihren doppelten und dreyfachen 38) Intervallen aufnehmen können, wie es vorher beſchrieben worden iſt. Da aber Plato geſagt hat, daß, wenn man (durch die Einſchaltung der Mittelverhältniſſe) die Intervallen von $1\frac{1}{2}$ und $1\frac{1}{3}$, und (aus den Mittelgliedern der urſprünglichen Intervallen das Intervall von) $1\frac{1}{8}$ erhalten hätte, und alsdann das Intervall von $1\frac{1}{3}$ durch Intervallen von $1\frac{1}{8}$ ausfüllte, allemal

38) Ohne Zweifel müſſen die Worte: und dreyfachen, die im Text fehlen, ſupplirt werden. Auch Amyot hat ſie eingeſchaltet. Daß ſie hieher gehören, erhellt ſchon daraus, daß bey Einem Intervall nicht zwey Mitglieder ſtatt finden; ferner daraus, daß vorhin von beyden Arten der Intervallen, den doppelten und dreyfachen, die Rede war, endlich daraus, daß die platoniſche Tetractys dieſe beyden Intervallen enthält; nämlich:

1	2	4	8
1	3	9	27

mit 6 multiplizirt, wird daraus

6	12	24	48
6	18	54	162.

allemal ein kleines Intervall übrig bliebe, das ſich wie die Zahlen 243 und 256 verhielte: ſo war man genöthigt, die Zahlen noch mehr zu vervielfältigen und noch größer zu machen. 39) Denn es müſſen nun zwey Verhältniſſe von $1\frac{1}{8}$ nach einander eingeſchaltet werden, die Zahl 6 aber giebt

39) Der Text iſt hier nicht ganz richtig; ich habe ſo überſetzt, wie es mir die Sache zu erfordern ſchien, und folgendes wird hoffentlich dieſe Worte deutlich machen: Die urſprünglichen Intervallen, die von der Tetractys herrühren, ſind 6 und 12, und 6 und 18, jenes das doppelte, dieſes das dreyfache. Interpolirt man dieſe nach der vorhin angegebenen Regel, ſo bekommt man 6, 8, 12 und 6, 9, 18. Hier iſt 6 und 9 das Intervall von $1\frac{1}{2}$; 6 und 8 das von $1\frac{1}{3}$, und die eingeſchalteten Mittelglieder 8 und 9 geben das Intervall von $1\frac{1}{8}$. Nun ſoll man das Intervall von $1\frac{1}{3}$ durch Intervallen von $1\frac{1}{8}$ ausfüllen, das heißt, man ſoll zwiſchen den Zahlen 6 und 8 eine oder ein paar Zahlen einſchalten, die eine Progreſſion geben, deren Exponent $1\frac{1}{8}$ iſt. Dieß geht mit einer einzigen Zahl nicht an, ſondern man muß zwey einſchalten. Dieſe wären, nach einer leichten Rechnung, $\frac{27}{4}$ u. $\frac{243}{32}$ ſo daß man folgende Progreſſion hätte:

$$6, \frac{27}{4}, \frac{243}{32}$$

Da aber Plato keine Brüche gebrauchen wollte, ſo ſchaffte er ſie weg, indem er jedes Glied mit 32 multiplicirte und nun erhielt er folgende Glieder:

192, 216, 243.

Es

giebt dieſes Verhältniß auf keine Weiſe; und wollte man hierzu Brüche gebrauchen, ſo würde die Betrachtung ſehr verwickelt werden. Hier lehrt alſo die Sache ſelbſt, daß man multipliziren muß, ſo wie bey der Veränderung des muſikaliſchen Diagramms alle Seiten in eben demſelben Verhältniß verändert werden müſſen, in welchem die erſte verändert wird. 40)

Daher nahm Eudorus, der hierin dem Crantor folgte, zuerſt die Zahl 384 an, die aus 6 mal 64 entſteht. Die Zahl 64 reizte ſie, weil ſie in 72, und dieſe hinwiederum in 81, ein und $\frac{1}{8}$ mal enthalten iſt. 41) Inzwiſchen ſtimmt es mit dem, was Plato geſagt hat, beſſer zuſammen, wenn man ſtatt jener Zahl die Hälfte (nämlich 192) annimmt; denn alsdann wird das Intervall (Limma), das nach Einſchaltung der beyden Intervallen von 1 $\frac{1}{8}$ noch übrig bleibt, eben in den von Plato angegebenen Zahlen, 243 und 256, beſtehen; nimmt man aber das Doppelte (384), ſo

Es verhält ſich aber 192 : 243 nicht wie 6 zu 8; ſondern 6 : 8 iſt = 192 : 256. Folglich iſt durch jene Einſchaltung nicht das ganze Intervall von 6 zu 8 ausgefüllt worden, ſondern es bleibt noch etwas übrig, das ſich wie die Zahlen 243 und 256 verhält.

40) Unter dem muſikaliſchen Diagramm iſt wohl nichts anders, als die obige Figur zu verſtehen.

41) Die Stelle iſt corrupt; hier iſt ſie ſo überſetzt, wie Xylander ſie verbeſſert hat.

ſo hat das Limma zwar daſſelbe Verhältniß, die Zahlen ſelbſt aber, durch die es ausgedruckt wird, ſind noch einmal ſo groß; es ſind nämlich 486. 42) und 512. Die Zahl 192 aber iſt in 256 1 ⅓ mal enthalten, und eben ſo 384 in 512. Es iſt alſo eben ſo wenig unrecht, die Sache auf jene Zahlen zurückzuführen, als die von Crantor gebrauchten anzunehmen. 64 aber iſt ſowohl der Würfel von dem erſten Quadrat, als das Quadrat von dem erſten Würfel. 43) Wird ſie mit 3 multiplizirt, — welches die erſte ungerade, die erſte dreyeckigte, die erſte, die eine andere (die 2) 1 ½ mal enthält, mit einem Wort, die erſte vollkommene Zahl iſt — 44) ſo entſteht 192, welches wieder, wie wir bald zeigen werden, in einer andern (ganzen) Zahl 1⅛ mal enthalten iſt. Damit ihr aber deſto beſſer einſehet, was das Limma, und welches die Meynung des Plato ſey, ſo will ich euch vorher an einiges von dem, was in den pythagoreiſchen Schulen gelehrt zu werden pflegte, mit wenigen Worten erinnern.

In

42) Hier ſteht im Text aus Verſehen 484, wahrſcheinlich wegen des darauf folgenden 384: allein von 243 iſt das Doppelte 486.

43) Das erſte Quadrat iſt das von 2, nämlich 4; und der Würfel davon iſt 64; ferner iſt der Würfel von 2, 8 und das Quadrat von 8 ebenfalls 64.

44) Ich habe hier die Worte etwas anders geſtellt, als ſie es im Texte ſind.

In der Muſik nennt man ein Intervall die Abſtufung zweyer der Höhe nach ungleichen Töne. Von dieſen Intervallen heiſst eins die Secunde oder ein ganzer Ton, und dieſes beträgt ſo viel, ſo viel die Quinte höher als die Quarte iſt. Die Muſiker glauben daſſelbe in zwey gleiche Theile theilen, und dadurch zwey Intervallen machen zu können, die ſie beyde ein Semitonium oder einen halben Ton nennen. Die Pythagoreer hingegen wollen nichts von einer gleichen Theilung wiſſen, ſondern theilen es in zwey ungleiche Intervallen, von welchen ſie das kleinere Limma nennen, weil es etwas unter der Hälfte iſt. Eben deßwegen laſſen jene unter den Conſonanzen die Quarte aus zwey ganzen und einem halben Tone, dieſe hingegen aus zwey ganzen Tönen und einem Limma beſtehen. Den Muſikern ſcheint ihr Gefühl für ſie zu ſprechen, die Mathematiker aber bringen Beweiſe bey. Mit dieſen hat es folgende Bewandtniß:

Es iſt ausgemacht und an den Inſtrumenten beobachtet, daß die Octave das doppelte Verhältniß, die Quinte das von $1\frac{1}{2}$, die Quarte das von $1\frac{1}{3}$, und die Secunde das von $1\frac{1}{8}$ hat. Und dieß kann man auch jetzt noch unterſuchen, wenn man entweder zwey Gewichte, von denen das eine noch einmal ſo ſchwer 45) als das andere iſt, an zwey

45) Im Text heißt es blos: ungleiche; die Ungleichheit aber muß ſo beſtimmt werden, wie es hier geſchehen iſt.

zwey (gleich langen und gleich dicken) Saiten aufhängt, oder zwey gleich hohle Flöten nimmt, von denen die eine noch einmal ſo lang als die andere iſt. Denn die größere Flöte wird einen tiefern Ton haben, der ſich zum Ton der andern Flöte eben ſo verhält, wie der Ton der unterſten Saite zu dem Tone der oberſten. Von den Saiten aber hat diejenige, die durch das doppelte Gewicht geſpannt iſt, einen höhern Ton, als die andere, und verhält ſich eben ſo zu dieſer, wie die Saite Nete zur Hypate. Dieſe aber ſind um eine Octave von einander verſchieden. Auf eine ähnliche Weiſe wird man die Quinte hervorbringen, wenn man eine dreyfache Länge oder ein dreyfaches Gewicht gegen das doppelte nimmt; und ein vierfaches gegen das dreyfache genommen, giebt die Quarte. Dieſe aber hat das Verhältniß von 1⅓, jene das von 1½. Verhalten ſich die Gewichte oder die Längen, wie 9 zu 8, ſo geben ſie das Intervall einer Secunde, das nicht zu den Conſonanzen gehört, aber doch, ſo zu ſagen, eine vorübergehende Anmuth hat. Wenn es nämlich in einer Folge von andern Tönen vorkommt, ſo hat es etwas angenehmes und liebliches; wenn es aber in Verbindung mit andern Tönen zugleich ertönt, ſo iſt es hart und widrig. Die Conſonanzen hingegen mögen zugleich oder nach einander ertönen, ſo macht ihr Mitklang immer einen angenehmen Eindruck auf das Gefühl. — Sie ſuchen die

Sache

Sache auch durch die Verhältniſſe zu beweiſen. Denn ſo wie in der Tonkunſt die Octave aus der Quinte zuſammengeſetzt iſt: ſo wird in den Zahlen das zweyfache Verhältniß aus den Verhältniſſen von $1\frac{1}{2}$ und $1\frac{1}{3}$ zuſammengeſetzt. 46) Denn 12 enthält 9 $1\frac{1}{3}$ mal, 8 $1\frac{1}{2}$ mal, und 6 2 mal. 47) Folglich iſt das zweyfache Verhältniß aus den Verhältniſſen von $1\frac{1}{2}$ und $1\frac{1}{3}$ zuſammengeſetzt, ſo wie die Octave aus der Quinte und Quarte. Ferner iſt die Quinte um einen ganzen Ton höher, als die Quarte, und eben ſo giebt $1\frac{1}{2}$ zu $1\frac{1}{3}$ das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$. Hieraus erhellet, daß die Octave das doppelte Verhältniß, die Quinte das von $1\frac{1}{2}$, die Quarte das von $1\frac{1}{3}$, und die Secunde das von $1\frac{1}{8}$ habe.

Nachdem dieſes erklärt iſt, wollen wir auch ſehen, ob ſich das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ in zwey gleiche Theile theilen laſſe; denn wenn das nicht angeht, ſo geht es auch nicht mit der Secunde an.

Was nun die Zahlen 8 und 9 betrift, welche zuerſt das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ machen, ſo enthalten dieſe gar keinen Zwiſchenraum; 48) ver-

46) Vergl. die 26ſte Note.

47) Ich ſehe nicht recht, wie das hier zuſammenhängt. Wahrſcheinlich ſoll es heißen: 6 iſt in 8, $1\frac{1}{3}$ mal, und 8 in 12, $1\frac{1}{2}$ mal, 6 in 12 aber 2mal enthalten. Denn nur auf dieſe Weiſe erhält man eine Verbindung zwiſchen 6 und 12.

48) Das heißt, gar keine ganze Zahl zwiſchen ſich.

doppelt man aber beyde, ſo giebt die dazwiſchen fallende Zahl zwey Intervallen, und wenn dieſe gleich ſind, ſo wird offenbar das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ in zwey gleiche Theile getheilt. Sie werden aber in ungleiche Theile getheilt; denn 9 giebt verdoppelt 18, und 8, 16; zwiſchen beyden iſt die Zahl 17 enthalten, die mit ihnen zwey Intervallen giebt, von denen das eine größer, das andere kleiner iſt; das erſtere iſt $1\frac{1}{17}$, und das andere $1\frac{1}{16}$. 49) Alſo wird das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ in ungleiche Theile zerſchnitten, folglich auch die Secunde. Keiner von den Theilen des zerſchnittenen Tons wird ein Semitonium (ein halber Ton), mit Recht wird er daher von den Mathematikern Limma genannt. Und das iſt eben das, was Plato ſagt, daß die Gottheit, als ſie die Verhältniſſe von $1\frac{1}{3}$ durch die von $1\frac{1}{8}$ ausfüllte, noch einen kleinen Theil übrig gelaſſen hätte, der ſich durch das Verhältniß der Zahlen 256 und 243 ausdrucken ließe.

Man bezeichne die Quarte durch zwey Zahlen, von welchen die eine die andere $1\frac{1}{3}$ mal enthalte, wie z. B. 256 und 192; die kleinſte von dieſen,

192,

49) Plutarch hat es hier gemacht, wie viele, die mit den Brüchen nicht recht umzugehen wiſſen, und das Verhältniß von 18 : 17 größer, als das von 17 : 16 genannt, weil es durch größere Zahlen ausgedrückt wird, als dieſes; da doch dort der Exponent $1\frac{1}{17}$, und hier $1\frac{1}{16}$, jenes aber kleiner, als dieſes iſt.

192, gehöre dem tiefſten Tone des Tatrachords, und die größere, 256, dem höchſten zu: ſo läßt es ſich zeigen, daß, wenn man dieſes Intervall mit zwey Verhältniſſen von $1\frac{1}{8}$ ausfüllt, noch ein ſolches Intervall übrig bleibt, wie die Zahlen 256 und 243 ausdrücken. Denn wenn der tiefere Ton um eine Secunde erhöht wird, welches ein Intervall von $1\frac{1}{8}$ beträgt, ſo bekommt man 216; und dieſes wieder um eine Secunde erhöht, giebt 243, welches um 27 größer iſt, als 216; ſo wie dieſes um 24 größer als 192; 27 aber iſt $\frac{1}{8}$ von 216, und 24 $\frac{1}{8}$ von 192. Von dieſen drey Zahlen (192, 216 und 243) alſo iſt die größte $1\frac{1}{8}$ der mittlern, und dieſe $1\frac{1}{8}$ der kleinſten. Das Intervall von der kleinſten zur größten aber, nämlich von 192 zu 243, beſteht aus zwey ganzen Tönen, die aus zwey Intervallen von $1\frac{1}{8}$ zuſammengeſetzt ſind. 50) Nimmt man dieſes von dem Ganzen 51) weg, ſo bleibt noch der Raum übrig, der zwiſchen den Zahlen 243 und 256 enthalten iſt, nämlich 13. Daher wird dieſe Zahl Limma genannt. Und ſo glaube ich die Meynung des Plato über dieſe Zahlen aufs deutlichſte erklärt zu haben.

Andere, welche die Quart durch andere Zahlen ausdrucken, nämlich den hohen Ton durch 288 und

50) Anſtatt συμπληρουμεν muß es συμπληρουμενον heißen.

51) Nämlich der ganzen Quart 192 : 256.

den tiefen durch 216, verfahren gleichwohl im übrigen auf eine ähnliche Weiſe, auſſer daß ſie das Limma zwiſchen den beyden mittlern Tönen nehmen. Wird nämlich der tiefere um einen ganzen Ton erhöht, ſo erhält man 243, und wird der höhere um einen ganzen Ton vermindert, ſo hat man 256. Es betragen aber die Intervallen von 243 und 216, und von 288 und 256 1 $\frac{1}{8}$; folglich macht jedes einen ganzen Ton aus; und nun bleibt noch das Intervall zwiſchen 243 und 256 übrig. Dieſes beträgt keinen halben Ton, ſondern weniger; denn 288 iſt von 256 um 32, und 243 von 216 um 27 unterſchieden; der Unterſchied zwiſchen 256 und 243 aber iſt nur 13, welches weniger als die Hälfte der erſten beyden Unterſchiede iſt. Alſo erhellet, daß die Quart aus zwey ganzen Tönen und dem Limma, und nicht aus zwey ganzen und einem halben Tone beſtehe. Und ſo iſt alſo die Sache bewieſen.

Das iſt aber aus dem Vorherangeführten nicht ſchwer einzuſehen, warum Plato, da er doch geſagt hat, daß die Intervallen von 1 $\frac{1}{2}$, von 1 $\frac{1}{3}$, von 1 $\frac{1}{8}$ dadurch entſtänden, wenn das Intervall der Quart durch Einſchaltung zweyer ganzen Töne ausgefüllt würde — warum er, ſage ich, der Intervallen von 1 $\frac{1}{2}$ keine Erwähnung gethan, ſondern ſie mit Stillſchweigen übergangen hat. Denn wenn man das Intervall von 1 $\frac{1}{3}$ zu dem von 1 $\frac{1}{8}$ hinzufügt, ſo entſteht

das

das von $1\frac{1}{2}$. 52) Die Intervallen aber auszufüllen und die Mittelglieder zu beſtimmen, das würde ich, nach dem, was ich bisher gelehrt habe, euch zur Uebung überlaſſen, wenn es noch Niemand vorher gethan hätte. Allein da es bereits von vielen und wackern Männern, namentlich vom Krantor, Kleant und Theodorus geſchehen iſt, ſo wird es nicht unnütz ſeyn, etwas weniges über die Verſchiedenheiten ihres Verfahrens zu ſagen. Denn Theodorus macht nicht, wie die

Q 5 andern,

52) Dieſe Stelle bezieht ſich offenbar auf die obige, zu der die 39ſte Anmerkung gehört, wo die Worte nicht in dem Sinn des Plutarchs erklärt ſind. Allein Plutarch ſcheint mir auch den Plato nicht recht verſtanden zu haben. Denn 1) entſtehen die Intervallen von $1\frac{1}{3}$ u. $1\frac{1}{2}$ nicht durch Interpolirung der Quart, — denn dieſe macht ja ſelbſt ſchon das Intervall von $1\frac{1}{3}$ aus — ſondern durch Interpolirung der doppelten und dreyfachen Verhältniſſe der Tetractys; 2) verſteht es ſich von ſelbſt, daß, wenn man zwiſchen ein paar Zahlen das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ einſchaltet, man das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ hat — eine ſo ärmliche Bemerkung würde Plato wohl nicht gemacht haben. Endlich 3) iſt es ein bloßer Nothbehelf, wenn Plutarch das Intervall von $1\frac{1}{2}$ durch die Zuſammenſezzung der Intervallen von $1\frac{1}{8}$ u. $1\frac{1}{3}$ herausbringen will. Eine Zuſammenſetzung iſt keine Interpolirung, und es entſteht alſo nicht, wenn man, wie es vorher heißt, das Intervall von $1\frac{1}{3}$ durch zwey Intervallen von $1\frac{1}{8}$ ausfüllt.

andern, zwey Reihen, ſondern ordnet die doppelten und dreyfachen Zahlen auf einer einzigen geraden Linie nach einander, und ſtützt ſich dabey zuerſt auf die ſogenannte Spaltung der Materie der Länge nach, 53) wodurch zwey Theile aus Einem, nicht viere aus zweyen gemacht werden. Ferner, ſagt er, dürften die Mittelglieder nur auf dieſe Weiſe ihre Stellen einnehmen; wo nicht, ſo entſtände Unordnung und Verwirrung. 54)

Dem Krantor hingegen kommt die Stellung der Zahlen zu ſtatten, wodurch die Seiten den Seiten, die Quadrate den Quadraten, und die Würfel den Würfeln gegenüber geſtellt, und mit einander verbunden werden. Nimmt man ſie nun nicht nach der Ordnung, ſondern abwechſelnd gerade 55) . . . .

das, was ſich immer auf einerley Weiſe verhält, wie die Geſtalt; das andere iſt das, was an den Körpern theilbar iſt, wie der Stoff und die Materie;

53) Theodorus ordnete die Zahlen der Tetractys nicht in zwey, ſondern in Einer Reihe:

1 2 3 4 8 9 27

Was aber die Spaltung der Materie der Länge nach iſt, verſtehe ich nicht.

54) Hier folgt eine ganz corrupte Stelle. War vielleicht der Sinn derſelben dieſer, daß bey einer ſolchen Stellung keine Interpolirung nöthig wäre, ſondern die Verhältniſſe von $1\frac{1}{2}$, $1\frac{1}{3}$, $1\frac{1}{8}$ ſchon von ſelbſt darin befindlich wären?

55) Hier iſt leider eine groſse Lücke.

terie; endlich die Miſchung, die aus beyden gemeinſchaftlich zuſammengeſetzt iſt.

Man darf ſich alſo nicht vorſtellen, daß die untheilbare Subſtanz, die ſich immer gleich und unverändert bleibt, ſich wegen ihrer Kleinheit ſo wie etwa die kleinſten Theilchen der Körper, nicht theilen laſſe. Denn ſie wird gleichartig und untheilbar genannt, in ſo fern ſie einfach, keinen Veränderungen unterworfen, unvermiſcht und durchaus von gleicher Beſchaffenheit iſt. Wenn ſie daher die zuſammengeſetzten und theilbaren und verſchiedenartigen Stoffe auf irgend eine Weiſe berührt, ſo hebt ſie die Mannigfaltigkeit in ihnen auf, macht ſie ſich ſelbſt ähnlich und giebt ihnen ein einfaches, gleichförmiges Anſehen. Wollte aber jemand die an den Körpern befindliche theilbare Subſtanz Materie nennen, da ſie jener gleichſam zum Grunde liegt und ihrer Natur theilhaftig geworden iſt, ſo würde er ſich zweydeutig ausdrücken, ohne dem, was ich ſage, entgegen zu ſeyn. Diejenigen aber, die behaupten, daß die körperliche Materie mit der untheilbaren vermiſcht werde, irren; und zwar erſtens, weil Plato ſich nirgends dieſes Ausdrucks bedient hat. Denn er pflegte ſie immer die Allumfaſſende, die Ernährerin zu nennen, nicht die an den Körpern befindliche theilbare, ſondern vielmehr den Körper ſelbſt, der ſich in einzelne Theile theilen läßt. Ferner, was wird für ein Unterſchied zwiſchen der Entſtehung der

Welt

ſo hat das Limma zwar daſſelbe Verhältniß, die Zahlen ſelbſt aber, durch die es ausgedruckt wird, ſind noch einmal ſo groß; es ſind nämlich 486. 42) und 512. Die Zahl 192 aber iſt in 256 $1\frac{1}{3}$ mal enthalten, und eben ſo 384 in 512. Es iſt alſo eben ſo wenig unrecht, die Sache auf jene Zahlen zurückzuführen, als die von Crantor gebrauchten anzunehmen. 64 aber iſt ſowohl der Würfel von dem erſten Quadrat, als das Quadrat von dem erſten Würfel. 43) Wird ſie mit 3 multiplizirt, — welches die erſte ungerade, die erſte dreyeckigte, die erſte, die eine andere (die 2) $1\frac{1}{2}$ mal enthält, mit einem Wort, die erſte vollkommene Zahl iſt — 44) ſo entſteht 192, welches wieder, wie wir bald zeigen werden, in einer andern (ganzen) Zahl $1\frac{1}{8}$ mal enthalten iſt. Damit ihr aber deſto beſſer einſehet, was das Limma, und welches die Meynung des Plato ſey, ſo will ich euch vorher an einiges von dem, was in den pythagoreiſchen Schulen gelehrt zu werden pflegte, mit wenigen Worten erinnern.

In

42) Hier ſteht im Text aus Verſehen 484, wahrſcheinlich wegen des darauf folgenden 384: allein von 243 iſt das Doppelte 486.

43) Das erſte Quadrat iſt das von 2, nämlich 4; und der Würfel davon iſt 64; ferner iſt der Würfel von 2, 8 und das Quadrat von 8 ebenfalls 64.

44) Ich habe hier die Worte etwas anders geſtellt, als ſie es im Texte ſind.

In der Muſik nennt man ein Intervall die Abſtufung zweyer der Höhe nach ungleichen Töne. Von dieſen Intervallen heißt eins die Secunde oder ein ganzer Ton, und dieſes beträgt ſo viel, ſo viel die Quinte höher als die Quarte iſt. Die Muſiker glauben daſſelbe in zwey gleiche Theile theilen, und dadurch zwey Intervallen machen zu können, die ſie beyde ein Semitonium oder einen halben Ton nennen. Die Pythagoreer hingegen wollen nichts von einer gleichen Theilung wiſſen, ſondern theilen es in zwey ungleiche Intervallen, von welchen ſie das kleinere Limma nennen, weil es etwas unter der Hälfte iſt. Eben deßwegen laſſen jene unter den Conſonanzen die Quarte aus zwey ganzen und einem halben Tone, dieſe hingegen aus zwey ganzen Tönen und einem Limma beſtehen. Den Muſikern ſcheint ihr Gefühl für ſie zu ſprechen, die Mathematiker aber bringen Beweiſe bey. Mit dieſen hat es folgende Bewandtniß:

Es iſt ausgemacht und an den Inſtrumenten beobachtet, daß die Octave das doppelte Verhältniß, die Quinte das von 1 $\frac{1}{2}$, die Quarte das von 1 $\frac{1}{3}$, und die Secunde das von 1 $\frac{1}{8}$ hat. Und dieß kann man auch jetzt noch unterſuchen, wenn man entweder zwey Gewichte, von denen das eine noch einmal ſo ſchwer 45) als das andere iſt, an

 zwey

45) Im Text heißt es blos: ungleiche; die Ungleichheit aber muß ſo beſtimmt werden, wie es hier geſchehen iſt.

zwey (gleich langen und gleich dicken) Saiten aufhängt, oder zwey gleich hohle Flöten nimmt, von denen die eine noch einmal ſo lang als die andere iſt. Denn die größere Flöte wird einen tiefern Ton haben, der ſich zum Ton der andern Flöte eben ſo verhält, wie der Ton der unterſten Saite zu dem Tone der oberſten. Von den Saiten aber hat diejenige, die durch das doppelte Gewicht geſpannt iſt, einen höhern Ton, als die andere, und verhält ſich eben ſo zu dieſer, wie die Saite Nete zur Hypate. Dieſe aber ſind um eine Octave von einander verſchieden. Auf eine ähnliche Weiſe wird man die Quinte hervorbringen, wenn man eine dreyfache Länge oder ein dreyfaches Gewicht gegen das doppelte nimmt; und ein vierfaches gegen das dreyfache genommen, giebt die Quarte. Dieſe aber hat das Verhältniß von 1⅓, jene das von 1½. Verhalten ſich die Gewichte oder die Längen, wie 9 zu 8, ſo geben ſie das Intervall einer Secunde, das nicht zu den Conſonanzen gehört, aber doch, ſo zu ſagen, eine vorübergehende Anmuth hat. Wenn es nämlich in einer Folge von andern Tönen vorkommt, ſo hat es etwas angenehmes und liebliches; wenn es aber in Verbindung mit andern Tönen zugleich ertönt, ſo iſt es hart und widrig. Die Conſonanzen hingegen mögen zugleich oder nach einander ertönen, ſo macht ihr Mitklang immer einen angenehmen Eindruck auf das Gefühl. — Sie ſuchen die

Sache

Sache auch durch die Verhältniſſe zu beweiſen. Denn ſo wie in der Tonkunſt die Octave aus der Quinte zuſammengeſetzt iſt: ſo wird in den Zahlen das zweyfache Verhältniß aus den Verhältniſſen von $1\frac{1}{2}$ und $1\frac{1}{3}$ zuſammengeſetzt. 46) Denn 12 enthält 9 $1\frac{1}{3}$ mal, 8 $1\frac{1}{2}$ mal, und 6 2 mal. 47) Folglich iſt das zweyfache Verhältniß aus den Verhältniſſen von $1\frac{1}{2}$ und $1\frac{1}{3}$ zuſammengeſetzt, ſo wie die Octave aus der Quinte und Quarte. Ferner iſt die Quinte um einen ganzen Ton höher, als die Quarte, und eben ſo giebt $1\frac{1}{2}$ zu $1\frac{1}{3}$ das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$. Hieraus erhellet, daß die Octave das doppelte Verhältniß, die Quinte das von $1\frac{1}{2}$, die Quarte das von $1\frac{1}{3}$, und die Secunde das von $1\frac{1}{8}$ habe.

Nachdem dieſes erklärt iſt, wollen wir auch ſehen, ob ſich das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ in zwey gleiche Theile theilen laſſe; denn wenn das nicht angeht, ſo geht es auch nicht mit der Secunde an.

Was nun die Zahlen 8 und 9 betrift, welche zuerſt das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ machen, ſo enthalten dieſe gar keinen Zwiſchenraum; 48) ver-

46) Vergl. die 26ſte Note.

47) Ich ſehe nicht recht, wie das hier zuſammenhängt. Wahrſcheinlich ſoll es heißen: 6 iſt in 8, $1\frac{1}{3}$ mal, und 8 in 12, $1\frac{1}{2}$ mal, 6 in 12 aber 2mal enthalten. Denn nur auf dieſe Weiſe erhält man eine Verbindung zwiſchen 6 und 12.

48) Das heißt, gar keine ganze Zahl zwiſchen ſich.

doppelt man aber beyde, ſo giebt die dazwiſchen fallende Zahl zwey Intervallen, und wenn dieſe gleich ſind, ſo wird offenbar das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ in zwey gleiche Theile getheilt. Sie werden aber in ungleiche Theile getheilt; denn 9 giebt verdoppelt 18, und 8, 16; zwiſchen beyden iſt die Zahl 17 enthalten, die mit ihnen zwey Intervallen giebt, von denen das eine größer, das andere kleiner iſt; das erſtere iſt $1\frac{1}{17}$, und das andere $1\frac{1}{16}$. 49) Alſo wird das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ in ungleiche Theile zerſchnitten, folglich auch die Secunde. Keiner von den Theilen des zerſchnittenen Tons wird ein Semitonium (ein halber Ton), mit Recht wird er daher von den Mathematikern Limma genannt. Und das iſt eben das, was Plato ſagt, daß die Gottheit, als ſie die Verhältniſſe von $1\frac{1}{3}$ durch die von $1\frac{1}{8}$ ausfüllte, noch einen kleinen Theil übrig gelaſſen hätte, der ſich durch das Verhältniß der Zahlen 256 und 243 ausdrucken ließe.

Man bezeichne die Quarte durch zwey Zahlen, von welchen die eine die andere $1\frac{1}{3}$ mal enthalte, wie z. B. 256 und 192; die kleinſte von dieſen,

49) Plutarch hat es hier gemacht, wie viele, die mit den Brüchen nicht recht umzugehen wiſſen, und das Verhältniß von 18 : 17 größer, als das von 17 : 16 genannt, weil es durch größere Zahlen ausgedrückt wird, als dieſes; da doch dort der Exponent $1\frac{1}{17}$, und hier $1\frac{1}{16}$, jenes aber kleiner, als dieſes iſt.

192, gehöre dem tiefſten Tone des Tatrachords, und die größere, 256, dem höchſten zu: ſo läßt es ſich zeigen, daß, wenn man dieſes Intervall mit zwey Verhältniſſen von 1 $\frac{1}{8}$ ausfüllt, noch ein ſolches Intervall übrig bleibt, wie die Zahlen 256 und 243 ausdrücken. Denn wenn der tiefere Ton um eine Secunde erhöht wird, welches ein Intervall von 1 $\frac{1}{8}$ beträgt, ſo bekommt man 216; und dieſes wieder um eine Secunde erhöht, giebt 243, welches um 27 größer iſt, als 216; ſo wie dieſes um 24 größer als 192; 27 aber iſt $\frac{1}{8}$ von 216, und 24 $\frac{1}{8}$ von 192. Von dieſen drey Zahlen (192, 216 und 243) alſo iſt die größte 1 $\frac{1}{8}$ der mittlern, und dieſe 1 $\frac{1}{8}$ der kleinſten. Das Intervall von der kleinſten zur größten aber, nämlich von 192 zu 243, beſteht aus zwey ganzen Tönen, die aus zwey Intervallen von 1 $\frac{1}{8}$ zuſammengeſetzt ſind. 50) Nimmt man dieſes von dem Ganzen 51) weg, ſo bleibt noch der Raum übrig, der zwiſchen den Zahlen 243 und 256 enthalten iſt, nämlich 13. Daher wird dieſe Zahl Limma genannt. Und ſo glaube ich die Meynung des Plato über dieſe Zahlen aufs deutlichſte erklärt zu haben.

Andere, welche die Quart durch andere Zahlen ausdrucken, nämlich den hohen Ton durch 288 und

50) Anſtatt συμπληρȣμεν muß es συμπληρȣμενον heißen.

51) Nämlich der ganzen Quart 192 : 256.

den tiefen durch 216, verfahren gleichwohl im übrigen auf eine ähnliche Weiſe, auſſer daß ſie das Limma zwiſchen den beyden mittlern Tönen nehmen. Wird nämlich der tiefere um einen ganzen Ton erhöht, ſo erhält man 243, und wird der höhere um einen ganzen Ton vermindert, ſo hat man 256. Es betragen aber die Intervallen von 243 und 216, und von 288 und 256 $1\frac{1}{8}$; folglich macht jedes einen ganzen Ton aus; und nun bleibt noch das Intervall zwiſchen 243 und 256 übrig. Dieſes beträgt keinen halben Ton, ſondern weniger; denn 288 iſt von 256 um 32, und 243 von 216 um 27 unterſchieden; der Unterſchied zwiſchen 256 und 243 aber iſt nur 13, welches weniger als die Hälfte der erſten beyden Unterſchiede iſt. Alſo erhellet, daß die Quart aus zwey ganzen Tönen und dem Limma, und nicht aus zwey ganzen und einem halben Tone beſtehe. Und ſo iſt alſo die Sache bewieſen.

Das iſt aber aus dem Vorherangeführten nicht ſchwer einzuſehen, warum Plato, da er doch geſagt hat, daß die Intervallen von $1\frac{1}{2}$, von $1\frac{1}{3}$, von $1\frac{1}{8}$ dadurch entſtänden, wenn das Intervall der Quart durch Einſchaltung zweyer ganzen Töne ausgefüllt würde — warum er, ſage ich, der Intervallen von $1\frac{1}{2}$ keine Erwähnung gethan, ſondern ſie mit Stillſchweigen übergangen hat. Denn wenn man das Intervall von $1\frac{1}{3}$ zu dem von $1\frac{1}{8}$ hinzufügt, ſo entſteht

das

das von $1\frac{1}{2}$. 52) Die Intervallen aber auszufüllen und die Mittelglieder zu beſtimmen, das würde ich, nach dem, was ich bisher gelehrt habe, euch zur Uebung überlaſſen, wenn es noch Niemand vorher gethan hätte. Allein da es bereits von vielen und wackern Männern, namentlich vom Krantor, Kleant und Theodorus geſchehen iſt, ſo wird es nicht unnütz ſeyn, etwas weniges über die Verſchiedenheiten ihres Verfahrens zu ſagen. Denn Theodorus macht nicht, wie die

 andern,

52) Dieſe Stelle bezieht ſich offenbar auf die obige, zu der die 39ſte Anmerkung gehört, wo die Worte nicht in dem Sinn des Plutarchs erklärt ſind. Allein Plutarch ſcheint mir auch den Plato nicht recht verſtanden zu haben. Denn 1) entſtehen die Intervallen von $1\frac{1}{3}$ u. $1\frac{1}{2}$ nicht durch Interpolirung der Quart, — denn dieſe macht ja ſelbſt ſchon das Intervall von $1\frac{1}{3}$ aus — ſondern durch Interpolirung der doppelten und dreyfachen Verhältniſſe der Tetractys; 2) verſteht es ſich von ſelbſt, daß, wenn man zwiſchen ein paar Zahlen das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ einſchaltet, man das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ hat — eine ſo ärmliche Bemerkung würde Plato wohl nicht gemacht haben. Endlich 3) iſt es ein bloßer Nothbehelf, wenn Plutarch das Intervall von $1\frac{1}{2}$ durch die Zuſammenſezzung der Intervallen von $1\frac{1}{8}$ u. $1\frac{1}{3}$ herausbringen will. Eine Zuſammenſetzung iſt keine Interpolirung, und es entſteht alſo nicht, wenn man, wie es vorher heißt, das Intervall von $1\frac{1}{3}$ durch zwey Intervallen von $1\frac{1}{8}$ ausfüllt.

andern, zwey Reihen, ſondern ordnet die doppelten und dreyfachen Zahlen auf einer einzigen geraden Linie nach einander, und ſtützt ſich dabey zuerſt auf die ſogenannte Spaltung der Materie der Länge nach, 53) wodurch zwey Theile aus Einem, nicht viere aus zweyen gemacht werden. Ferner, ſagt er, dürften die Mittelglieder nur auf dieſe Weiſe ihre Stellen einnehmen; wo nicht, ſo entſtände Unordnung und Verwirrung. 54)

Dem Krantor hingegen kommt die Stellung der Zahlen zu ſtatten, wodurch die Seiten den Seiten, die Quadrate den Quadraten, und die Würfel den Würfeln gegenüber geſtellt, und mit einander verbunden werden. Nimmt man ſie nun nicht nach der Ordnung, ſondern abwechſelnd gerade 55) . . . .
das, was ſich immer auf einerley Weiſe verhält, wie die Geſtalt; das andere iſt das, was an den Körpern theilbar iſt, wie der Stoff und die Materie;

53) Theodorus ordnete die Zahlen der Tetractys nicht in zwey, ſondern in Einer Reihe:

1 2 3 4 8 9 27

Was aber die Spaltung der Materie der Länge nach iſt, verſtehe ich nicht.

54) Hier folgt eine ganz corrupte Stelle. War vielleicht der Sinn derſelben dieſer, daß bey einer ſolchen Stellung keine Interpolirung nöthig wäre, ſondern die Verhältniſſe von $1\frac{1}{2}$, $1\frac{1}{3}$, $1\frac{1}{8}$ ſchon von ſelbſt darin befindlich wären?

55) Hier iſt leider eine große Lücke.

terie; endlich die Miſchung, die aus beyden gemeinſchaftlich zuſammengeſetzt iſt.

Man darf ſich alſo nicht vorſtellen, daß die untheilbare Subſtanz, die ſich immer gleich und unverändert bleibt, ſich wegen ihrer Kleinheit ſo wie etwa die kleinſten Theilchen der Körper, nicht theilen laſſe. Denn ſie wird gleichartig und untheilbar genannt, in ſo fern ſie einfach, keinen Veränderungen unterworfen, unvermiſcht und durchaus von gleicher Beſchaffenheit iſt. Wenn ſie daher die zuſammengeſetzten und theilbaren und verſchiedenartigen Stoffe auf irgend eine Weiſe berührt, ſo hebt ſie die Mannigfaltigkeit in ihnen auf, macht ſie ſich ſelbſt ähnlich und giebt ihnen ein einfaches, gleichförmiges Anſehen. Wollte aber jemand die an den Körpern befindliche theilbare Subſtanz Materie nennen, da ſie jener gleichſam zum Grunde liegt und ihrer Natur theilhaftig geworden iſt, ſo würde er ſich zweydeutig ausdrücken, ohne dem, was ich ſage, entgegen zu ſeyn. Diejenigen aber, die behaupten, daß die körperliche Materie mit der untheilbaren vermiſcht werde, irren; und zwar erſtens, weil Plato ſich nirgends dieſes Ausdrucks bedient hat. Denn er pflegte ſie immer die Allumfaſſende, die Ernährerin zu nennen, nicht die an den Körpern befindliche theilbare, ſondern vielmehr den Körper ſelbſt, der ſich in einzelne Theile theilen läßt. Ferner, was wird für ein Unterſchied zwiſchen der Entſtehung der

Welt

Welt und der der Seele ſeyn, wenn beyde aus der Materie und der nur durch den Verſtand zu faſſenden Natur zuſammengeſetzt ſind? Plato ſelbſt ſagte — gleichſam als verabſcheuete er die Entſtehung der Seele aus dem Körper — daß das Körperliche von Gott inwendig in ſie hineingelegt und auſſerhalb von ihr umhüllt worden ſey. — Nachdem er aber die Seele ganz vollendet hatte, nahm er erſt den Zuſatz von der Materie, weil er vorher, als er die Seele ſchuf, nichts davon brauchte, indem dieſe von aller Materie frey iſt.

Eben daſſelbe läßt ſich auch gegen den Poſidonius ſagen, denn auch er ſonderte die Seele nicht ſorgfältig genug von der Materie ab, ſondern nahm an, daß die Subſtanz der äußern Theile das an den Körpern theilbare genannt werde; und indem er dieſe mit dem durch den Verſtand Erkennbaren vermiſchte, behauptete er, daß die Seele nur eine Idee von der allgemeinen Ausdehnung und nach Art der Zahl, welche die Harmonie ausdruckt, eingerichtet ſey. Denn das Mathematiſche wäre zwiſchen die durch den Verſtand zu erkennenden und die den Sinnen empfindbaren Dinge geordnet, die Subſtanz der Seele aber, die von dem intellectuellen Stoffe die ewige Dauer und von dem ſinnlichen das Vermögen auf mancherley Weiſe affizirt zu werden, bekommen hat, müßte billiger Weiſe ſich in der Mitte befinden. Es iſt ihm entgangen, daß Gott die

äußern

äußern Theile der Körper erſt nachher, nachdem er ſchon die Seele geſchaffen hatte, bildete, und ſich hierzu der Materie bediente, deren zerſtreute und leicht zu zerſtreuende und unordentliche Theile er in beſtimmte Grenzen brachte, und durch die Flächen in einander paſſender Triangel zuſammen verband.

Seltſam aber iſt es, die Seele zu einer Idee zu machen. Denn die Seele kann ſich bewegen, eine Idee aber iſt unbeweglich; dieſe läßt ſich nicht mit dem ſinnlichen Stoffe vermiſchen, jene aber iſt mit dem Körper verbunden. Hierzu kommt noch, daß Gott die Idee bey ſeinen Werken gleichſam zum Vorbild und Muſter genommen, die Seele hingegen, wie ein Kunſtwerk, ſelbſt gebildet hat. Daß aber Plato die Zahl nicht zum Weſen der Seele macht, ſondern nur ſagt, daß ihre Natur, nach dem Verhältniß der Zahl eingerichtet ſey, iſt ſchon oben bemerkt worden. Gegen beyde aber läßt ſich erinnern, daß weder in den äußern Theilen, noch in den Zahlen eine Spur jener Kraft zu finden ſey, vermöge welcher die Seele das, was in die Sinne fällt, beurtheilen kann. Denn durch die Beymiſchung des intellektuellen Prinzips hat ſie Verſtand und Verſtandesbegriffe erhalten; die Meinungen hingegen und das Glauben, die Einbildungen und Leidenſchaften, von denen ſich wohl niemand einbilden wird, daß ſie ſchlechtweg aus Punkten, Linien

und

Flächen entſtänden, kommen von den Eigenſchaften des Körpers her.

Es haben aber nicht blos die Seelen der Menſchen dieſe Fähigkeit, das Sinnliche zu erkennen, ſondern er ſagt, daß auch die Seele der Welt ſie beſitze; denn ſie dreht ſich um ſich ſelbſt herum, und ſobald ſie etwas, das jene zerſtreute Natur hat, berührt, oder auf etwas untheilbares, das durch ſich ſelbſt bewegt wird, trifft, ſo ſagt ſie, was von beſtändiger und unveränderlicher, und was von verſchiedenartiger und veränderlicher Natur ſey, wozu, wo und wie die einzelnen Erſcheinungen geſchehen und ſich ereignen. Da er hierbey zugleich der zehn Kategorien Erwähnung thut, ſo erklärt er ſich in dem Folgenden noch deutlicher über die ganze Sache. Denn, ſagt er, wenn ein wahrer Satz von dem Sinnlichen gefaßt wird, und der Kreis des Verſchiedenartigen gerade nach der Seele fortgeht, und ihr Nachricht davon giebt, ſo werden die Meynungen und das Glauben feſt und wahr. Wenn er aber von dem Verſtande gefaßt wird, und der ſchnelle Kreis des Gleichartigen ihn ankündigt, ſo entſteht daraus nothwendige Ueberzeugung. Wollte jemand behaupten, daß das, wohin der Eindruck in beyden Fällen gebracht wird, etwas anders, als die Sache ſey, ſo verfehlte er die Wahrheit ganz. Woher aber die Seele dieſe doppelte Bewegung habe, vermöge welcher

welcher ſie ſowohl das Sinnliche wahrnehmen, als das Vernünftige, welches auf Wiſſenſchaft abzweckt, faſſen kann, das iſt ſchwer zu ſagen; wofern wir nicht durchaus annehmen wollen, daß Plato hier nicht die Seele überhaupt, ſondern die Seele der Welt nennt, die aus der beſſern, untheilbaren, und aus der ſchlechtern Subſtanz, welche er auch die an den Körpern theilbare genannt hat, zuſammengeſetzt, und nichts anders iſt, als die Bewegung, wodurch Meynungen, Imaginationen und Eindrücke des Sinnlichen entſtehen; die nicht erſchaffen iſt, ſondern von Ewigkeit her beſteht, wie die andere. Denn dasjenige Weſen, das die Fähigkeit zu urtheilen und zu ſchließen hat, hat auch die Fähigkeit Meynungen zu faſſen; jenes iſt unbeweglich, keinen Veränderungen unterworfen und an die beſtändige Natur gebunden; dieſes aber iſt theilbar, und bewegt ſich von einer Stelle zur andern, weil es mit einer bewegten und leicht zu zerſtreuenden Materie zuſammenhängt. Denn das Sinnliche hatte keine regelmäßige Beſchaffenheit, ſondern war ungeſtaltet und unförmlich; die Kraft aber, die mit ihr verbunden iſt, hat weder vollkommen beſtimmte Meynungen, noch lauter wohlgeordnete Bewegungen, ſondern die meiſten geſchehen wie im Traum, und ohne Ueberlegung und ſo, daß ſie das Körperliche in Unordnung bringen, wofern ſie nicht von ungefähr mit dem Beſſern zuſammentreffen. Denn es war zwiſchen

beyden in der Mitte und hatte eine Natur, die mit beyden harmonirend und verwandt war, indem es durch das Sinnliche mit der Materie, und durch das Urtheilsvermögen mit den intellectuellen Dingen in Beziehung ſtand. Daher unterſcheidet er ſie auch ſehr deutlich durch ihre Benennungen: „Wenn ich, ſagt er, die Sache „im Allgemeinen betrachte, ſo ſind, meiner Meynung nach, das Wirkliche, und der Raum und „die Erzeugung drey von einander verſchiedene „Dinge, die vor der Entſtehung der Dinge exiſtirten.“ Mit dem Wort Raum bezeichnet er die Materie, die er auch den Sitz, bisweilen auch das Behältniß nennt. Unter dem Wirklichen verſteht er das durch den Verſtand Erkennbare. Die Erzeugung der noch nicht entſtandenen Welt aber kann nichts anders ſeyn, als die den Veränderungen und Bewegungen unterworfene Natur, die zwiſchen dem Bildenden und Gebildeten in der Mitte befindlich iſt, und die die Bilder von den Dingen, die dort ſind, hier wiedergiebt. Deßwegen wurde ſie auch die theilbare genannt, weil ſie durch das Gefühlsvermögen mit dem Fühlbaren, und durch das Vorſtellungsvermögen mit dem Vorſtellbaren nothwendig verbunden iſt und zuſammenhängt. Denn die Bewegung, die ſich auf das Fühlbare bezieht, und der Seele eigen iſt, geſchieht nach außen hin; der Verſtand hingegen, der an und für ſich ſelbſt ruhig und unbeweglich

weglich war, dreht ſich, nachdem er der Seele einverleibt und zum Beherrſcher derſelben gemacht worden iſt, um ſich ſelbſt herum, und beſchreibt eine kreisförmige Bewegung, die hauptſächlich dasjenige trifft, was ſich ſelbſt immer gleich bleibt. Daher war auch ihre Vereinigung ſehr ſchwer zu bewerkſtelligen, weil das Theilbare mit dem Untheilbaren, das durchaus Leichtbewegliche mit dem ganz Unbewegbaren vermiſcht, und das Verſchiedenartige mit dem Gleichartigen in Verbindung zu gehen gezwungen werden mußte. Die Bewegung aber machte nicht das Verſchiedenartige aus — ſo wie auch die Ruhe nicht das Gleichartige — ſondern ſie war nur der Anfang der Verſchiedenheit und Ungleichheit. Denn beyde (das Gleichartige und das Verſchiedenartige) entſpringen aus verſchiedenen Prinzipien, jenes aus der Einheit, dieſes aus der Dyas; und in der Seele ſind ſie zuerſt mit einander vermiſcht, 56) und den Zahlen und Verhältniſſen und muſikaliſchen Zwiſchenverhältniſſen gemäß verbunden worden. In dieſer Verbindung bringt das Verſchiedenartige in das Gleichartige Mannigfaltigkeit, und das Gleichartige in das Verſchiedenartige Ordnung, wie das bey den erſten Kräften der Seele, dem Vermögen zu urtheilen, und dem

56) Statt ἐνταῦθα, muß es hier wohl ταῦτα heißen.

beyden in der Mitte und hatte eine Natur, die mit beyden harmonirend und verwandt war, indem es durch das Sinnliche mit der Materie, und durch das Urtheilsvermögen mit den intellectuellen Dingen in Beziehung ſtand. Daher unterſcheidet er ſie auch ſehr deutlich durch ihre Benennungen: „Wenn ich, ſagt er, die Sache „im Allgemeinen betrachte, ſo ſind, meiner Meynung nach, das Wirkliche, und der Raum und „die Erzeugung drey von einander verſchiedene „Dinge, die vor der Entſtehung der Dinge exiſtirten." Mit dem Wort Raum bezeichnet er die Materie, die er auch den Sitz, bisweilen auch das Behältniß nennt. Unter dem Wirklichen verſteht er das durch den Verſtand Erkennbare. Die Erzeugung der noch nicht entſtandenen Welt aber kann nichts anders ſeyn, als die den Veränderungen und Bewegungen unterworfene Natur, die zwiſchen dem Bildenden und Gebildeten in der Mitte befindlich iſt, und die die Bilder von den Dingen, die dort ſind, hier wiedergiebt. Deßwegen wurde ſie auch die theilbare genannt, weil ſie durch das Gefühlsvermögen mit dem Fühlbaren, und durch das Vorſtellungsvermögen mit dem Vorſtellbaren nothwendig verbunden iſt und zuſammenhängt. Denn die Bewegung, die ſich auf das Fühlbare bezieht, und der Seele eigen iſt, geſchieht nach außen hin; der Verſtand hingegen, der an und für ſich ſelbſt ruhig und u

weglich war, dreht ſich, nachdem er der Seele einverleibt und zum Beherrſcher derſelben gemacht worden iſt, um ſich ſelbſt herum, und beſchreibt eine kreisförmige Bewegung, die hauptſächlich dasjenige trifft, was ſich ſelbſt immer gleich bleibt. Daher war auch ihre Vereinigung ſehr ſchwer zu bewerkſtelligen, weil das Theilbare mit dem Untheilbaren, das durchaus Leichtbewegliche mit dem ganz Unbewegbaren vermiſcht, und das Verſchiedenartige mit dem Gleichartigen in Verbindung zu gehen gezwungen werden mußte. Die Bewegung aber machte nicht das Verſchiedenartige aus — ſo wie auch die Ruhe nicht das Gleichartige — ſondern ſie war nur der Anfang der Verſchiedenheit und Ungleichheit. Denn beyde (das Gleichartige und das Verſchiedenartige) entſpringen aus verſchiedenen Prinzipien, jenes aus der Einheit, dieſes aus der Dyas; und in der Seele ſind ſie zuerſt mit einander vermiſcht, 56) und den Zahlen und Verhältniſſen und muſikaliſchen Zwiſchenverhältniſſen gemäß verbunden worden. In dieſer Verbindung bringt das Verſchiedenartige in das [illegible]artige Mannigfaltigkeit, und das Gleich[illegible] in das Verſchiedenartige Ordnung, wie [illegible] den erſten Kräften der Seele, dem [illegible] zu ertheilen, [illegible]

t [illegible]

10r. [illegible]

dem Vermögen Bewegung hervorzubringen, offenbar wird.

Die Bewegung am Himmel giebt uns in dem Lauf der Planeten gleich ein Beyſpiel von Verſchiedenheit bey Gleichförmigkeit, und hinwiederum in der Regelmäßigkeit ihres Laufs ein Beyſpiel von Gleichförmigkeit bey Verſchiedenheit. Denn bey ihnen hat das Gleichartige die Oberhand, bey den Körpern auf der Erde aber das Gegentheil. Die Beurtheilung hat zwey Prinzipien; den Verſtand, der von dem Gleichartigen auf das Allgemeine, und das Gefühl, das von dem Verſchiedenartigen auf das Einzelne geht. Die Vernunft iſt aus beyden gemiſcht; ſie ſchafft Einſicht in intellectuellen, und Meynungen in ſinnlichen Dingen. Sie bedient ſich der Sinnenwerkzeuge, bisweilen auch der Phantaſie und des Gedächtniſſes, von deren Producten einige in dem Gleichartigen das Verſchiedene, andere in dem Verſchiedenen das Gleichartige hervorbringen. Denn die Einſicht entſteht dadurch, daß die verſtändige Kraft das Bleibende in Bewegung ſetzt, die Meynung aber dadurch, daß das Gefühlsvermögen das Bewegte aufhält. Die Phantaſie aber, die eine Verbindung der Meynung mit dem Gefühl iſt, wird durch das Gleichartige in dem Gedächtniß erzeugt. Das Verſchiedenartige bewegt es rückwärts, zum Unterſchiede des Vergangenen und des Gegenwärtigen, indem es zu gleicher Zeit das Verſchiedenartige und Gleichartige trifft.

Man

Man muß aber die Ordnung und Einrichtung, die mit dem Körper der Welt getroffen iſt, als ein Bild der Verhältniß, nach welcher die Seele geſchaffen iſt, anſehen. Denn auch dort war das reine Feuer und die Erde, die eine ſchwer zu vereinigende Natur haben, ja eigentlich ganz unvermiſchbar und unvereinbar ſind. Daher brachte der Schöpfer noch die Luft und das Waſſer zwiſchen ſie und vermiſchte erſt dieſe mit ihnen, nämlich die Luft mit dem Feuer, und das Waſſer mit der Erde, und alsdann vereinigte er durch dieſe auch jene mit einander und brachte ſie gehörig zuſammen. Und eben ſo hat er hier (bey Erſchaffung der Seele) das Gleichartige und das Verſchiedenartige, ganz entgegengeſetzte Kräfte und widerſtreitende Eigenſchaften, nicht durch ſich ſelbſt, ſondern vermittelſt einer andern Subſtanz zuſammen verbunden. Indem er nämlich den untheilbaren Stoff dem Gleichartigen, und den theilbaren dem Ungleichartigen zugeſellte und ſie auf eine ſchickliche Weiſe zuſammen brachte, und darauf die ſo verbundenen Subſtanzen wieder zuſammen vermiſchte; machte er aus dem Ganzen einen einzigen und ſo viel möglich gleichförmigen Seelenſtoff, und brachte aus dem Mannigfaltigen eine in allen Theilen ſich ähnliche, und aus den vielerley Stoffen eine einzige Materie zu Stande.

Einige ſind der Meynung, daß Plato die Natur des Verſchiedenartigen mit Unrecht ſchwer vermiſchbar nenne, da ſie doch der Veränderung nicht nur nicht unfähig, ſondern ſogar ſehr geneigt dazu ſey. Hingegen könne die Natur das Gleichartige, da ſie ſo beharrlich und ſchwerveränderlich iſt, nicht leicht eine Vermiſchung eingehen, ſondern müſſe eine Abneigung dagegen haben und davor zurückfliehen, damit ſie einfach, rein und unverändert bleibe. Diejenigen, welche dem Plato dieß zur Laſt legen, wiſſen nicht, daß das Gleichartige die Idee von den Dingen ſey, die ſich immer auf gleiche Weiſe verhalten, das Verſchiedenartige aber die Idee von denen, welche mancherley Veränderungen unterworfen ſind. Das Geſchäft des letztern iſt, die Dinge, mit denen es in Berührung kömmt, zu trennen, zu verändern und in viele Theile zu zertheilen; das Geſchäft des erſtern aber, ſie zuſammenzubringen und feſt zu halten, dadurch daß ſie einander ähnlich gemacht werden und die mannigfaltigſten Dinge eine einzige Geſtalt und Wirkſamkeit erlangen.

Das ſind nun die Kräfte der Weltſeele. Kommen ſie aber in ſterbliche, der Veränderungen und Leidenſchaften unterworfene Werkzeuge vergänglicher Körper, ſo äußert ſich in dieſen die Kraft des zweifelhaften und unbeſtimmten Theils vorzüglich, und die einfache monadiſche Natur ver-

verbirgt ſich. Und doch wird man nicht leicht an einem Menſchen weder eine Leidenſchaft bemerken, die nichts vernünftiges an ſich hätte, noch eine Aeußerung von Vernunft, der nichts von Begierde oder Ehrliebe, oder Freude, oder Traurigkeit beygemiſcht wäre. Daher machen einige Philoſophen die Leidenſchaften zu Wirkungen der Vernunft, indem, wie ſie ſagen, eine jede Begierde und jeder Ausbruch von Traurigkeit und Zorn ſich auf Urtheile gründet. Andere rechnen die Tugenden zu den Leidenſchaften. Tapferkeit z. B. ſehen ſie als eine Folge der Furcht, Mäßigkeit als ein Beſtreben nach angenehmen Empfindungen, Gerechtigkeit als eine Liebe zum Gewinn an. Da nun die Seele ſowohl die Kraft Betrachtungen anzuſtellen, als zu handeln hat, und nicht nur das Allgemeine, ſondern auch das Einzelne betrachtet, von welchen ſie, wie man ſich ausdruckt, dieſes empfindet, jenes einſieht: ſo muß die Vernunft, indem ſie das Verſchiedenartige bey dem Gleichartigen, und das Gleichartige bey dem Verſchiedenartigen antrifft, ſich bemühen, das Einfache und das Vielfache, das Untheilbare und das Theilbare durch Grenzen und Unterſchiede von einander zu ſondern. Dieß kann aber bey keinem vollkommen geſchehen, weil die Urſtoffe ſo genau mit einander vermiſcht und verbunden ſind. Und deswegen hat die Gottheit das aus dem untheilbaren Stoffe beſtehende Behältniß der Subſtanz

Welt und der der Seele ſeyn, wenn beyde aus der Materie und der nur durch den Verſtand zu faſſenden Natur zuſammengeſetzt ſind? Plato ſelbſt ſagte — gleichſam als verabſcheuete er die Entſtehung der Seele aus dem Körper — daß das Körperliche von Gott inwendig in ſie hineingelegt und auſſerhalb von ihr umhüllt worden ſey. — Nachdem er aber die Seele ganz vollendet hatte, nahm er erſt den Zuſatz von der Materie, weil er vorher, als er die Seele ſchuf, nichts davon brauchte, indem dieſe von aller Materie frey iſt.

Eben daſſelbe läßt ſich auch gegen den Poſidonius ſagen, denn auch er ſonderte die Seele nicht ſorgfältig genug von der Materie ab, ſondern nahm an, daß die Subſtanz der äußern Theile das an den Körpern theilbare genannt werde; und indem er dieſe mit dem durch den Verſtand Erkennbaren vermiſchte, behauptete er, daß die Seele nur eine Idee von der allgemeinen Ausdehnung und nach Art der Zahl, welche die Harmonie ausdruckt, eingerichtet ſey. Denn das Mathematiſche wäre zwiſchen die durch den Verſtand zu erkennenden und die den Sinnen empfindbaren Dinge geordnet, die Subſtanz der Seele aber, die von dem intellectuellen Stoffe die ewige Dauer und von dem ſinnlichen das Vermögen auf mancherley Weiſe affizirt zu werden, bekommen hat, müßte billiger Weiſe ſich in der Mitte befinden. Es iſt ihm entgangen, daß Gott die

äußern

äußern Theile der Körper erſt nachher, nachdem er ſchon die Seele geſchaffen hatte, bildete, und ſich hierzu der Materie bediente, deren zerſtreute und leicht zu zerſtreuende und unordentliche Theile er in beſtimmte Grenzen brachte, und durch die Flächen in einander paſſender Triangel zuſammen verband.

Seltſam aber iſt es, die Seele zu einer Idee zu machen. Denn die Seele kann ſich bewegen, eine Idee aber iſt unbeweglich; dieſe läßt ſich nicht mit dem ſinnlichen Stoffe vermiſchen, jene aber iſt mit dem Körper verbunden. Hierzu kommt noch, daß Gott die Idee bey ſeinen Werken gleichſam zum Vorbild und Muſter genommen, die Seele hingegen, wie ein Kunſtwerk, ſelbſt gebildet hat. Daß aber Plato die Zahl nicht zum Weſen der Seele macht, ſondern nur ſagt, daß ihre Natur, nach dem Verhältniß der Zahl eingerichtet ſey, iſt ſchon oben bemerkt worden. Gegen beyde aber läßt ſich erinnern, daß weder in den äußern Theilen, noch in den Zahlen eine Spur jener Kraft zu finden ſey, vermöge welcher die Seele das, was in die Sinne fällt, beurtheilen kann. Denn durch die Beymiſchung des intellektuellen Prinzips hat ſie Verſtand und Verſtandesbegriffe erhalten; die Meinungen hingegen und das Glauben, die Einbildungen und Leidenſchaften, von denen ſich wohl niemand einbilden wird, daß ſie ſchlechtweg aus Punkten, Linien und

Flächen entſtänden, kommen von den Eigenſchaften des Körpers her.

Es haben aber nicht blos die Seelen der Menſchen dieſe Fähigkeit, das Sinnliche zu erkennen, ſondern er ſagt, daß auch die Seele der Welt ſie beſitze; denn ſie dreht ſich um ſich ſelbſt herum, und ſobald ſie etwas, das jene zerſtreute Natur hat, berührt, oder auf etwas untheilbares, das durch ſich ſelbſt bewegt wird, trifft, ſo ſagt ſie, was von beſtändiger und unveränderlicher, und was von verſchiedenartiger und veränderlicher Natur ſey, wozu, wo und wie die einzelnen Erſcheinungen geſchehen und ſich ereignen. Da er hierbey zugleich der zehn Kategorien Erwähnung thut, ſo erklärt er ſich in dem Folgenden noch deutlicher über die ganze Sache. Denn, ſagt er, wenn ein wahrer Satz von dem Sinnlichen gefaßt wird, und der Kreis des Verſchiedenartigen gerade nach der Seele fortgeht, und ihr Nachricht davon giebt, ſo werden die Meynungen und das Glauben feſt und wahr. Wenn er aber von dem Verſtande gefaßt wird, und der ſchnelle Kreis des Gleichartigen ihn ankündigt, ſo entſteht daraus nothwendige Ueberzeugung. Wollte jemand behaupten, daß das, wohin der Eindruck in beyden Fällen gebracht wird, etwas anders, als die Sache ſey, ſo verfehlte er die Wahrheit ganz. Woher aber die Seele dieſe doppelte Bewegung habe, vermöge

welcher

welcher ſie ſowohl das Sinnliche wahrnehmen, als das Vernünftige, welches auf Wiſſenſchaft abzweckt, faſſen kann, das iſt ſchwer zu ſagen; wofern wir nicht durchaus annehmen wollen, daß Plato hier nicht die Seele überhaupt, ſondern die Seele der Welt nennt, die aus der beſſern, untheilbaren, und aus der ſchlechtern Subſtanz, welche er auch die an den Körpern theilbare genannt hat, zuſammengeſetzt, und nichts anders iſt, als die Bewegung, wodurch Meynungen, Imaginationen und Eindrücke des Sinnlichen entſtehen; die nicht erſchaffen iſt, ſondern von Ewigkeit her beſteht, wie die andere. Denn dasjenige Weſen, das die Fähigkeit zu urtheilen und zu ſchließen hat, hat auch die Fähigkeit Meynungen zu faſſen; jenes iſt unbeweglich, keinen Veränderungen unterworfen und an die beſtändige Natur gebunden; dieſes aber iſt theilbar, und bewegt ſich von einer Stelle zur andern, weil es mit einer bewegten und leicht zu zerſtreuenden Materie zuſammenhängt. Denn das Sinnliche hatte keine regelmäßige Beſchaffenheit, ſondern war ungeſtaltet und unförmlich; die Kraft aber, die mit ihr verbunden iſt, hat weder vollkommen beſtimmte Meynungen, noch lauter wohlgeordnete Bewegungen, ſondern die meiſten geſchehen wie im Traum, und ohne Ueberlegung und ſo, daß ſie das Körperliche in Unordnung bringen, wofern ſie nicht von ungefähr mit dem Beſſern zuſammentreffen. Denn es war zwiſchen

beyden

beyden in der Mitte und hatte eine Natur, die mit beyden harmonirend und verwandt war, indem es durch das Sinnliche mit der Materie, und durch das Urtheilsvermögen mit den intellectuellen Dingen in Beziehung ſtand. Daher unterſcheidet er ſie auch ſehr deutlich durch ihre Benennungen: „Wenn ich, ſagt er, die Sache „im Allgemeinen betrachte, ſo ſind, meiner Meynung nach, das Wirkliche, und der Raum und „die Erzeugung drey von einander verſchiedene „Dinge, die vor der Entſtehung der Dinge exiſtirten.“ Mit dem Wort Raum bezeichnet er die Materie, die er auch den Sitz, bisweilen auch das Behältniß nennt. Unter dem Wirklichen verſteht er das durch den Verſtand Erkennbare. Die Erzeugung der noch nicht entſtandenen Welt aber kann nichts anders ſeyn, als die den Veränderungen und Bewegungen unterworfene Natur, die zwiſchen dem Bildenden und Gebildeten in der Mitte befindlich iſt, und die die Bilder von den Dingen, die dort ſind, hier wiedergiebt. Deßwegen wurde ſie auch die theilbare genannt, weil ſie durch das Gefühlsvermögen mit dem Fühlbaren, und durch das Vorſtellungsvermögen mit dem Vorſtellbaren nothwendig verbunden iſt und zuſammenhängt. Denn die Bewegung, die ſich auf das Fühlbare bezieht, und der Seele eigen iſt, geſchieht nach außen hin; der Verſtand hingegen, der an und für ſich ſelbſt ruhig und unbeweglich

weglich war, dreht ſich, nachdem er der Seele einverleibt und zum Beherrſcher derſelben gemacht worden iſt, um ſich ſelbſt herum, und beſchreibt eine kreisförmige Bewegung, die hauptſächlich dasjenige trifft, was ſich ſelbſt immer gleich bleibt. Daher war auch ihre Vereinigung ſehr ſchwer zu bewerkſtelligen, weil das Theilbare mit dem Untheilbaren, das durchaus Leichtbewegliche mit dem ganz Unbewegbaren vermiſcht, und das Verſchiedenartige mit dem Gleichartigen in Verbindung zu gehen gezwungen werden mußte. Die Bewegung aber machte nicht das Verſchiedenartige aus — ſo wie auch die Ruhe nicht das Gleichartige — ſondern ſie war nur der Anfang der Verſchiedenheit und Ungleichheit. Denn beyde (das Gleichartige und das Verſchiedenartige) entſpringen aus verſchiedenen Prinzipien, jenes aus der Einheit, dieſes aus der Dyas; und in der Seele ſind ſie zuerſt mit einander vermiſcht, 56) und den Zahlen und Verhältniſſen und muſikaliſchen Zwiſchenverhältniſſen gemäß verbunden worden. In dieſer Verbindung bringt das Verſchiedenartige in das Gleichartige Mannigfaltigkeit, und das Gleichartige in das Verſchiedenartige Ordnung, wie das bey den erſten Kräften der Seele, dem Vermögen zu urtheilen, und dem

56) Statt ἐνταῦθα, muß es hier wohl ταῦτα heißen.

dem Vermögen Bewegung hervorzubringen, offenbar wird.

Die Bewegung am Himmel giebt uns in dem Lauf der Planeten gleich ein Beyſpiel von Verſchiedenheit bey Gleichförmigkeit, und hinwiederum in der Regelmäßigkeit ihres Laufs ein Beyſpiel von Gleichförmigkeit bey Verſchiedenheit. Denn bey ihnen hat das Gleichartige die Oberhand, bey den Körpern auf der Erde aber das Gegentheil. Die Beurtheilung hat zwey Prinzipien; den Verſtand, der von dem Gleichartigen auf das Allgemeine, und das Gefühl, das von dem Verſchiedenartigen auf das Einzelne geht. Die Vernunft iſt aus beyden gemiſcht; ſie ſchafft Einſicht in intellectuellen, und Meynungen in ſinnlichen Dingen. Sie bedient ſich der Sinnenwerkzeuge, bisweilen auch der Phantaſie und des Gedächtniſſes, von deren Producten einige in dem Gleichartigen das Verſchiedene, andere in dem Verſchiedenen das Gleichartige hervorbringen. Denn die Einſicht entſteht dadurch, daß die verſtändige Kraft das Bleibende in Bewegung ſetzt, die Meynung aber dadurch, daß das Gefühlsvermögen das Bewegte aufhält. Die Phantaſie aber, die eine Verbindung der Meynung mit dem Gefühl iſt, wird durch das Gleichartige in dem Gedächtniß erzeugt. Das Verſchiedenartige bewegt es rückwärts, zum Unterſchiede des Vergangenen und des Gegenwärtigen, indem es zu gleicher Zeit das Verſchiedenartige und Gleichartige trifft.

Man

Man muß aber die Ordnung und Einrichtung, die mit dem Körper der Welt getroffen iſt, als ein Bild der Verhältniß, nach welcher die Seele geſchaffen iſt, anſehen. Denn auch dort war das reine Feuer und die Erde, die eine ſchwer zu vereinigende Natur haben, ja eigentlich ganz unvermiſchbar und unvereinbar ſind. Daher brachte der Schöpfer noch die Luft und das Waſſer zwiſchen ſie und vermiſchte erſt dieſe mit ihnen, nämlich die Luft mit dem Feuer, und das Waſſer mit der Erde, und alsdann vereinigte er durch dieſe auch jene mit einander und brachte ſie gehörig zuſammen. Und eben ſo hat er hier (bey Erſchaffung der Seele) das Gleichartige und das Verſchiedenartige, ganz entgegengeſetzte Kräfte und widerſtreitende Eigenſchaften, nicht durch ſich ſelbſt, ſondern vermittelſt einer andern Subſtanz zuſammen verbunden. Indem er nämlich den untheilbaren Stoff dem Gleichartigen, und den theilbaren dem Ungleichartigen zugeſellte und ſie auf eine ſchickliche Weiſe zuſammen brachte, und darauf die ſo verbundenen Subſtanzen wieder zuſammen vermiſchte; machte er aus dem Ganzen einen einzigen und ſo viel möglich gleichförmigen Seelenſtoff, und brachte aus dem Mannigfaltigen eine in allen Theilen ſich ähnliche, und aus den vielerley Stoffen eine einzige Materie zu Stande.

Einige ſind der Meynung, daß Plato die Natur des Verſchiedenartigen mit Unrecht ſchwer vermiſchbar nenne, da ſie doch der Veränderung nicht nur nicht unfähig, ſondern ſogar ſehr geneigt dazu ſey. Hingegen könne die Natur das Gleichartige, da ſie ſo beharrlich und ſchwerveränderlich iſt, nicht leicht eine Vermiſchung eingehen, ſondern müſſe eine Abneigung dagegen haben und davor zurückfliehen, damit ſie einfach, rein und unverändert bleibe. Diejenigen, welche dem Plato dieß zur Laſt legen, wiſſen nicht, daß das Gleichartige die Idee von den Dingen ſey, die ſich immer auf gleiche Weiſe verhalten, das Verſchiedenartige aber die Idee von denen, welche mancherley Veränderungen unterworfen ſind. Das Geſchäft des letztern iſt, die Dinge, mit denen es in Berührung kömmt, zu trennen, zu verändern und in viele Theile zu zertheilen; das Geſchäft des erſtern aber, ſie zuſammenzubringen und feſt zu halten, dadurch daß ſie einander ähnlich gemacht werden und die mannigfaltigſten Dinge eine einzige Geſtalt und Wirkſamkeit erlangen.

Das ſind nun die Kräfte der Weltſeele. Kommen ſie aber in ſterbliche, der Veränderungen und Leidenſchaften unterworfene Werkzeuge vergänglicher Körper, ſo äußert ſich in dieſen die Kraft des zweifelhaften und unbeſtimmten Theils vorzüglich, und die einfache monadiſche Natur ver-

verbirgt ſich. Und doch wird man nicht leicht an einem Menſchen weder eine Leidenſchaft bemerken, die nichts vernünftiges an ſich hätte, noch eine Aeußerung von Vernunft, der nichts von Begierde oder Ehrliebe, oder Freude, oder Traurigkeit beygemiſcht wäre. Daher machen einige Philoſophen die Leidenſchaften zu Wirkungen der Vernunft, indem, wie ſie ſagen, eine jede Begierde und jeder Ausbruch von Traurigkeit und Zorn ſich auf Urtheile gründet. Andere rechnen die Tugenden zu den Leidenſchaften, Tapferkeit z. B. ſehen ſie als eine Folge der Furcht, Mäßigkeit als ein Beſtreben nach angenehmen Empfindungen, Gerechtigkeit als eine Liebe zum Gewinn an. Da nun die Seele ſowohl die Kraft Betrachtungen anzuſtellen, als zu handeln hat, und nicht nur das Allgemeine, ſondern auch das Einzelne betrachtet, von welchen ſie, wie man ſich ausdruckt, dieſes empfindet, jenes einſieht: ſo muß die Vernunft, indem ſie das Verſchiedenartige bey dem Gleichartigen, und das Gleichartige bey dem Verſchiedenartigen antrifft, ſich bemühen, das Einfache und das Vielfache, das Untheilbare und das Theilbare durch Grenzen und Unterſchiede von einander zu ſondern. Dieß kann aber bey keinem vollkommen geſchehen, weil die Urſtoffe ſo genau mit einander vermiſcht und verbunden ſind. Und deswegen hat die Gottheit das aus dem untheilbaren Stoffe beſtehende Behältniß der Subſtanz

aus dem Gleichartigen und Ungleichartigen gemacht, damit in der Mannichfaltigkeit eine Ordnung wäre. Denn das mußte erſt geſchaffen werden, außerdem hätte das Gleichartige keine Mannigfaltigkeit, mithin keine Bewegung und Erzeugung gehabt; das Ungleichartige hingegen keine Ordnung, folglich keine gehörige Verbindung und Erzeugung. Wäre das Gleichartige von dem Ungleichartigen verſchieden, und hinwiederum das Ungleichartige mit dem Gleichartigen einerley geweſen, ſo würde die Vermiſchung von beyden nichts hervorgebracht haben, woraus etwas hätte erzeugt werden können. 57) Nun aber bedurfte es eines Dritten, der Materie, die beyde in ſich aufnähme und von beyden modifizirt würde; und dieß iſt die Materie, die der Schöpfer zuerſt gebrauchte, da er das Unermeßliche des an den Körpern Bewegbaren durch das Beharrliche an den intellectuellen Dingen begrenzte. So wie aber ein Laut an ſich ohne Sinn und Bedeutung, eine Rede

57) Soll der Sinn dieſer Stelle ſeyn: Wäre das Gleichartige von dem Ungleichartigen ganz und gar verſchieden geweſen, ſo daß ſie auf keine Weiſe mit einander hätten verbunden werden können, u. ſ. w. — oder iſt vielleicht οὐκ ausgelaſſen, und ſoll es heiſſen: wäre das Gleichartige von dem Ungleichartigen nicht verſchieden geweſen u. ſ. w.? — nur im letztern Fall würde dieſer Satz mit dem gleich darauf folgenden einerley ſagen.

Rede hingegen der Ausdruck unſerer Geſinnungen durch bedeutende Laute iſt; ſo wie ferner die Harmonie aus Tönen und Intervallen beſteht, ein Ton etwas einziges und gleichartiges, und ein Intervall eine Ungleichheit und Verſchiedenheit von Tönen iſt, durch die Miſchung von beyden aber Geſang und Melodie entſteht: ſo hatte auch der den Veränderungen unterworfene Theil der Seele keine beſtimmte und bleibende Geſtalt, hernach aber wurde er in eine beſtimmte Form gebracht, da der theilbare und überallhin leicht bewegliche Stoff ſeine Grenzen und ſeine Geſtalt erhielt. Und ſie, die das Gleichartige und Ungleichartige nach der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der Zahlen, die aus der Verſchiedenheit eine Uebereinſtimmung hervorbringen, zuſammenfaßte, ſie iſt die lebendige und vernünftige Seele des Weltalls, die Harmonie, die Vernunft, welche die Ueberredung mit dem Zwang verbindet. Deßwegen nennen die meiſten ſie das Schickſal. Empedokles giebt ihr den Namen Freundſchaft und Zwiſt; Heraklit die rückwärts gehende Harmonie der Welt, ſo wie die Hörner bey einer Leyer oder einem Bogen; Parmenides, Licht und Finſterniß; Anaxagoras, Verſtand und Unermeßlichkeit; Zoroaſter, Gott und Geiſt; jenen nennt er Oromasdes, dieſen Arimanius. Euripides ſetzt mit Unrecht das trennende Weſen anſtatt des verbindenden, wenn er ſagt:

Zeus, du magſt die phyſiſche Nothwendigkeit,
oder der Verſtand der Sterblichen ſeyn —

Denn die Nothwendigkeit und der Verſtand iſt die alles durchdringende Kraft. Die Aegypter, die ſich in ihren Fabeln auf eine räthſelhafte Weiſe ausdrücken, ſagen, daß, als Horus verurtheilt worden ſey, wären dem Vater der Geiſt und das Blut, der Mutter das Fleiſch und Fett zugetheilt worden. Kein Theil der Seele iſt ganz rein und unvermiſcht und von allem Zuſatze frey. Die verborgene Harmonie aber iſt, nach dem Heraklit, beſſer, als die offenbare, und darum hat Gott in der Seele die Verſchiedenheiten und Mannigfaltigkeiten ſo vermiſcht, daß ſie verſteckt und verborgen bleiben möchten. Gleichwohl geben ſie ſich offenbar zu erkennen, in dem unvernünftigen Theile nämlich das Unordentliche, in dem vernünftigen das Wohlgeordnete, in dem Gefühlsvermögen das dem Zwang Unterworfene, in dem Verſtande das Selbſtherrſchende. Die begrenzende (alles in Schranken-haltende) Kraft hat wegen der Verwandtſchaft eine vorzügliche Neigung zum Allgemeinen und Untheilbaren; im Gegentheil neigt ſich die trennende (alles aus einander treibende) zum Einzelnen und Theilbaren: das Ganze aber findet ſein Vergnügen an der Verwandlung des Gleichartigen in das Ungleichartige, da wo es nöthig iſt. Auch ſind die ganz verſchiedenen Neigungen zum Guten und zum

Böſen,

Böſen, zu dem, was angenehm, und was be- ſchwerlich iſt, ingleichem die Schwärmereyen und Begierden der Verliebten, und der Kampf des Tugendfreundes gegen die böſen Lüſte — nicht die kleinſten Beweiſe, daß die Seele eine Miſchung aus dem göttlichen und über alle Leidenſchaften erhabenen, und aus dem ſterblichen, den Ver- änderungen und Leidenſchaften unterworfenen Theile ſey. Das eine nennt er die angebohrne Begierde nach Vergnügen, das andere die er- worbene Meynung, die ſtets nach dem Beſten ſtrebt. Denn die Empfänglichkeit für die Leiden- ſchaften bringt die Seele aus ſich ſelbſt hervor, der Verſtand aber beſitzt ſie von ihrem beſſern Urſprung her als angebohren.

Von dieſer doppelten Gemeinſchaft iſt auch die Natur des Himmels nicht frey, ſondern indem ſie ſich auf beyde Seiten hinneigt, ſieht man ſie durch den Umlauf des Gleichartigen herrſchen und die Welt regieren. Es wird aber einmal ein Zeitpunkt kommen, und er iſt ſchon öfters dage- weſen, wo der Verſtand ſtumpf wird und ein- ſchläft, und ihn eine Vergeſſenheit deſſen, was ihn ganz eigentlich angeht, beſchleicht; alsdann fängt das mit dem Körper von Anfang an ver- bundene und ſympathiſirende an, den nach der Rechten gehenden Lauf der Welt aufzuhalten, zu erſchweren und rückwärts zu ziehen; ganz aber kann es ihn nicht hemmen, ſondern das Beſſere

dem Vermögen Bewegung hervorzubringen, offenbar wird.

Die Bewegung am Himmel giebt uns in dem Lauf der Planeten gleich ein Beyſpiel von Verſchiedenheit bey Gleichförmigkeit, und hinwiederum in der Regelmäßigkeit ihres Laufs ein Beyſpiel von Gleichförmigkeit bey Verſchiedenheit. Denn bey ihnen hat das Gleichartige die Oberhand, bey den Körpern auf der Erde aber das Gegentheil. Die Beurtheilung hat zwey Prinzipien; den Verſtand, der von dem Gleichartigen auf das Allgemeine, und das Gefühl, das von dem Verſchiedenartigen auf das Einzelne geht. Die Vernunft iſt aus beyden gemiſcht; ſie ſchafft Einſicht in intellectuellen, und Meynungen in ſinnlichen Dingen. Sie bedient ſich der Sinnenwerkzeuge, bisweilen auch der Phantaſie und des Gedächtniſſes, von deren Producten einige in dem Gleichartigen das Verſchiedene, andere in dem Verſchiedenen das Gleichartige hervorbringen. Denn die Einſicht entſteht dadurch, daß die verſtändige Kraft das Bleibende in Bewegung ſetzt, die Meynung aber dadurch, daß das Gefühlsvermögen das Bewegte aufhält. Die Phantaſie aber, die eine Verbindung der Meynung mit dem Gefühl iſt, wird durch das Gleichartige in dem Gedächtniß erzeugt. Das Verſchiedenartige bewegt es rückwärts, zum Unterſchiede des Vergangenen und des Gegenwärtigen, indem es zu gleicher Zeit das Verſchiedenartige und Gleichartige trifft.

Man

Man muß aber die Ordnung und Einrichtung, die mit dem Körper der Welt getroffen iſt, als ein Bild der Verhältniß, nach welcher die Seele geſchaffen iſt, anſehen. Denn auch dort war das reine Feuer und die Erde, die eine ſchwer zu vereinigende Natur haben, ja eigentlich ganz unvermiſchbar und unvereinbar ſind. Daher brachte der Schöpfer noch die Luft und das Waſſer zwiſchen ſie und vermiſchte erſt dieſe mit ihnen, nämlich die Luft mit dem Feuer, und das Waſſer mit der Erde, und alsdann vereinigte er durch dieſe auch jene mit einander und brachte ſie gehörig zuſammen. Und eben ſo hat er hier (bey Erſchaffung der Seele) das Gleichartige und das Verſchiedenartige, ganz entgegengeſetzte Kräfte und widerſtreitende Eigenſchaften, nicht durch ſich ſelbſt, ſondern vermittelſt einer andern Subſtanz zuſammen verbunden. Indem er nämlich den untheilbaren Stoff dem Gleichartigen, und den theilbaren dem Ungleichartigen zugeſellte und ſie auf eine ſchickliche Weiſe zuſammen brachte, und darauf die ſo verbundenen Subſtanzen wieder zuſammen vermiſchte; machte er aus dem Ganzen einen einzigen und ſo viel möglich gleichförmigen Seelenſtoff, und brachte aus dem Mannigfaltigen eine in allen Theilen ſich ähnliche, und aus den vielerley Stoffen eine einzige Materie zu Stande.

Einige ſind der Meynung, daß Plato die Natur des Verſchiedenartigen mit Unrecht ſchwer vermiſchbar nenne, da ſie doch der Veränderung nicht nur nicht unfähig, ſondern ſogar ſehr geneigt dazu ſey. Hingegen könne die Natur das Gleichartige, da ſie ſo beharrlich und ſchwerveränderlich iſt, nicht leicht eine Vermiſchung eingehen, ſondern müſſe eine Abneigung dagegen haben und davor zurückfliehen, damit ſie einfach, rein und unverändert bleibe. Diejenigen, welche dem Plato dieß zur Laſt legen, wiſſen nicht, daß das Gleichartige die Idee von den Dingen ſey, die ſich immer auf gleiche Weiſe verhalten, das Verſchiedenartige aber die Idee von denen, welche mancherley Veränderungen unterworfen ſind. Das Geſchäft des letztern iſt, die Dinge, mit denen es in Berührung kömmt, zu trennen, zu verändern und in viele Theile zu zertheilen; das Geſchäft des erſtern aber, ſie zuſammenzubringen und feſt zu halten, dadurch daß ſie einander ähnlich gemacht werden und die mannigfaltigſten Dinge eine einzige Geſtalt und Wirkſamkeit erlangen.

Das ſind nun die Kräfte der Weltſeele. Kommen ſie aber in ſterbliche, der Veränderungen und Leidenſchaften unterworfene Werkzeuge vergänglicher Körper, ſo äußert ſich in dieſen die Kraft des zweifelhaften und unbeſtimmten Theils vorzüglich, und die einfache monadiſche Natur

verbirgt ſich. Und doch wird man nicht leicht an einem Menſchen weder eine Leidenſchaft bemerken, die nichts vernünftiges an ſich hätte, noch eine Aeußerung von Vernunft, der nichts von Begierde oder Ehrliebe, oder Freude, oder Traurigkeit beygemiſcht wäre. Daher machen einige Philoſophen die Leidenſchaften zu Wirkungen der Vernunft, indem, wie ſie ſagen, eine jede Begierde und jeder Ausbruch von Traurigkeit und Zorn ſich auf Urtheile gründet. Andere rechnen die Tugenden zu den Leidenſchaften. Tapferkeit z. B. ſehen ſie als eine Folge der Furcht, Mäßigkeit als ein Beſtreben nach angenehmen Empfindungen, Gerechtigkeit als eine Liebe zum Gewinn an. Da nun die Seele ſowohl die Kraft Betrachtungen anzuſtellen, als zu handeln hat, und nicht nur das Allgemeine, ſondern auch das Einzelne betrachtet, von welchen ſie, wie man ſich ausdruckt, dieſes empfindet, jenes einſieht: ſo muß die Vernunft, indem ſie das Verſchiedenartige bey dem Gleichartigen, und das Gleichartige bey dem Verſchiedenartigen antrifft, ſich bemühen, das Einfache und das Vielfache, das Untheilbare und das Theilbare durch Grenzen und Unterſchiede von einander zu ſondern. Dieß kann aber bey keinem vollkommen geſchehen, weil die Urſtoffe ſo genau mit einander vermiſcht und verbunden ſind. Und deswegen hat die Gottheit das aus dem untheilbaren Stoffe beſtehende Behältniß der Subſtanz

aus dem Gleichartigen und Ungleichartigen gemacht, damit in der Mannichfaltigkeit eine Ordnung wäre. Denn das mußte erſt geſchaffen werden, außerdem hätte das Gleichartige keine Mannigfaltigkei t, mithin keine Bewegung und Erzeugung gehabt; das Ungleichartige hingegen keine Ordnung, folglich keine gehörige Verbindung und Erzeugung. Wäre das Gleichartige von dem Ungleichartigen verſchieden, und hinwiederum das Ungleichartige mit dem Gleichartigen einerley geweſen, ſo würde die Vermiſchung von beyden nichts hervorgebracht haben, woraus etwas hätte erzeugt werden können. 57) Nun aber bedurfte es eines Dritten, der Materie, die beyde in ſich aufnähme und von beyden modifizirt würde; und dieß iſt die Materie, die der Schöpfer zuerſt gebrauchte, da er das Unermeßliche des an den Körpern Bewegbaren durch das Beharrliche an den intellectuellen Dingen begrenzte. So wie aber ein Laut an ſich ohne Sinn und Bedeutung, eine Rede

57) Soll der Sinn dieſer Stelle ſeyn: Wäre das Gleichartige von dem Ungleichartigen ganz und gar verſchieden geweſen, ſo daß ſie auf keine Weiſe mit einander hätten verbunden werden können, u. ſ. w. — oder iſt vielleicht οὐκ ausgelaſſen, und ſoll es heiſſen: wäre das Gleichartige von dem Ungleichartigen nicht verſchieden geweſen u. ſ. w.? — nur im letztern Fall würde dieſer Satz mit dem gleich darauf folgenden einerley ſagen.

Rede hingegen der Ausdruck unſerer Geſinnungen durch bedeutende Laute iſt; ſo wie ferner die Harmonie aus Tönen und Intervallen beſteht, ein Ton etwas einziges und gleichartiges, und ein Intervall eine Ungleichheit und Verſchiedenheit von Tönen iſt, durch die Miſchung von beyden aber Geſang und Melodie entſteht: ſo hatte auch der den Veränderungen unterworfene Theil der Seele keine beſtimmte und bleibende Geſtalt, hernach aber wurde er in eine beſtimmte Form gebracht, da der theilbare und überallhin leicht bewegliche Stoff ſeine Grenzen und ſeine Geſtalt erhielt. Und ſie, die das Gleichartige und Ungleichartige nach der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der Zahlen, die aus der Verſchiedenheit eine Uebereinſtimmung hervorbringen, zuſammenfaßte, ſie iſt die lebendige und vernünftige Seele des Weltalls, die Harmonie, die Vernunft, welche die Ueberredung mit dem Zwang verbindet. Deßwegen nennen die meiſten ſie das Schickſal. **Empedokles** giebt ihr den Namen Freundſchaft und Zwiſt; **Heraklit** die rückwärts gehende Harmonie der Welt, ſo wie die Hörner bey einer Leyer oder einem Bogen; **Parmenides**, Licht und Finſterniß; **Anaxagoras**, Verſtand und Unermeßlichkeit; **Zoroaſter**, Gott und Geiſt; jenen nennt er Oromasdes, dieſen Arimanius. **Euripides** ſetzt mit Unrecht das trennende Weſen anſtatt des verbindenden, wenn er ſagt:

Zeus, du magſt die phyſiſche Nothwendigkeit, oder der Verſtand der Sterblichen ſeyn — Denn die Nothwendigkeit und der Verſtand iſt die alles durchdringende Kraft. Die Aegypter, die ſich in ihren Fabeln auf eine räthſelhafte Weiſe ausdrücken, ſagen, daß, als Horus verurtheilt worden ſey, wären dem Vater der Geiſt und das Blut, der Mutter das Fleiſch und Fett zugetheilt worden. Kein Theil der Seele iſt ganz rein und unvermiſcht und von allem Zuſatze frey. Die verborgene Harmonie aber iſt, nach dem Heraklit, beſſer, als die offenbare, und darum hat Gott in der Seele die Verſchiedenheiten und Mannigfaltigkeiten ſo vermiſcht, daß ſie verſteckt und verborgen bleiben möchten. Gleichwohl geben ſie ſich offenbar zu erkennen, in dem unvernünftigen Theile nämlich das Unordentliche, in dem vernünftigen das Wohlgeordnete, in dem Gefühlsvermögen das dem Zwang Unterworfene, in dem Verſtande das Selbſtherrſchende. Die begrenzende (alles in Schranken-haltende) Kraft hat wegen der Verwandtſchaft eine vorzügliche Neigung zum Allgemeinen und Untheilbaren; im Gegentheil neigt ſich die trennende (alles aus einander treibende) zum Einzelnen und Theilbaren: das Ganze aber findet ſein Vergnügen an der Verwandlung des Gleichartigen in das Ungleichartige, da wo es nöthig iſt. Auch ſind die ganz verſchiedenen Neigungen zum Guten und zum Böſen.

Böſen, zu dem, was angenehm, und was be-ſchwerlich iſt, ingleichem die Schwärmereyen und Begierden der Verliebten, und der Kampf des Tugendfreundes gegen die böſen Lüſte — nicht die kleinſten Beweiſe, daß die Seele eine Miſchung aus dem göttlichen und über alle Leidenſchaften erhabenen, und aus dem ſterblichen, den Veränderungen und Leidenſchaften unterworfenen Theile ſey. Das eine nennt er die angebohrne Begierde nach Vergnügen, das andere die erworbene Meynung, die ſtets nach dem Beſten ſtrebt. Denn die Empfänglichkeit für die Leidenſchaften bringt die Seele aus ſich ſelbſt hervor, der Verſtand aber beſitzt ſie von ihrem beſſern Urſprung her als angebohren.

Von dieſer doppelten Gemeinſchaft iſt auch die Natur des Himmels nicht frey, ſondern indem ſie ſich auf beyde Seiten hinneigt, ſieht man ſie durch den Umlauf des Gleichartigen herrſchen und die Welt regieren. Es wird aber einmal ein Zeitpunkt kommen, und er iſt ſchon öfters dageweſen, wo der Verſtand ſtumpf wird und einſchläft, und ihn eine Vergeſſenheit deſſen, was ihn ganz eigentlich angeht, beſchleicht; alsdann fängt das mit dem Körper von Anfang an verbundene und ſympathiſirende an, den nach der Rechten gehenden Lauf der Welt aufzuhalten, zu erſchweren und rückwärts zu ziehen; ganz aber kann es ihn nicht hemmen, ſondern das Beſſere

erhebt ſich wieder und ſchaut nach dem Muſter der Gottheit, die ſich mit herumdreht und den Lauf mit lenkt.

So erhalten wir alſo von allen Seiten her Beweiſe, daß die Seele nicht ganz das Werk der Gottheit, ſondern daß der in ihr befindliche urſprüngliche Antheil von Böſem nur von ihr geordnet ſey. Sie ſetzte nämlich der Unermeßlichkeit durch das Einfache beſtimmte Grenzen, damit ein beſchränktes Weſen entſtünde; durch die Kräfte des Gleichartigen und Ungleichartigen aber brachte ſie Ordnung und Mannigfaltigkeit, Verſchiedenheit und Aehnlichkeit hervor; und durch alles dieſes bewirkte ſie ſo viel möglich eine Gemeinſchaft und gegenſeitige Freundſchaft nach dem Verhältniß der Zahlen und der Harmonie.

Wenn ihr gleich von dieſen ſchon oft gehört und in vielen Reden und Schriften geleſen habt, ſo wird es doch nicht ſchaden, daß auch ich mich kurz darüber auslaſſe; vorher aber will ich die Meynung des Plato über dieſen Gegenſtand erklären. Die Gottheit, ſagt er, 58) nahm zuerſt einen Theil von dem Ganzen, hernach nahm ſie doppelt ſo viel; dann anderthalbmal ſoviel als zum zweyten: oder dreymal ſoviel als zum erſtenmale, zum vierten das Doppelte von dem, was ſie zum zweytenmal genommen hatte; zum fünften das Dreyfache vom dritten; zum ſechsten das Achtfache vom

58) Im Timäus (IX. Band) S. 313.

vom erſten. Nach dieſem füllte ſie die doppelten und dreyfachen Intervallen dadurch aus, daß ſie noch Stücken vom Ganzen abſchnitt und ſie dazwiſchen legte. Auf jedes Intervall kamen zwey Zwiſchenverhältniſſe. Bey dem einen Intervall war das eingeſchaltete Mittelſtück ſo vielmal größer, als das eine der äußeren Stücke, ſo viel es von den andern an Größe übertroffen wurde; bey dem andern aber übertraf es das eine äußere um eben ſoviel der Zahl nach, als es von dem andern übertroffen wurde. Da nun auf dieſe Art die Intervallen von $1\frac{1}{2}$ und $1\frac{1}{3}$, und aus den eingeſchalteten Mittelgliedern der erſtern Intervallen das von $1\frac{1}{8}$ entſtanden war: ſo füllte ſie alle Intervallen von $1\frac{1}{3}$ durch das Intervall von $1\frac{1}{8}$ aus, wobey noch ein kleines Intervall übrigblieb, das die Verhältniß der Zahlen 256 und 243 hat. Hier entſteht zuerſt die Frage wegen der Größe der Zahlen; hernach wegen ihrer Ordnung; drittens wegen ihrer Eigenſchaften. Nämlich was die Größe anbetrift, ſo fragt es ſich, welches diejenigen Zahlen ſind, die er zu den doppelten Intervallen nimmt? Was die Ordnung betrift, ob man alle in Eine Reihe ſetzen muß, wie Theodorus, oder lieber wie Crantor in die Form des Buchſtabens Lamda (Λ), indem man die erſte (die Einheit) in die Spitze ſtellt, und dann die doppelten und die dreyfachen von einander abgeſondert in zwey Reihen ord-

net.

net. — In Anſehung ihres Gebrauchs und ihrer Eigenſchaften fragt es ſich, was ſie bey der Zuſammenſetzung (Erzeugung) der Seele thun?

Was nun alſo den erſten Punkt anlangt, ſo ſtimmen wir nicht mit denjenigen überein, die da ſagen, daß es in Rückſicht auf die Verhältniſſe ſelbſt genug ſey zu betrachten, was für eine Natur die Intervallen, und die ſie ausfüllenden Zwiſcheninter vallen haben; man könne beliebige Zahlen annehmen, wenn ſie nur hinlängliche Zwiſchenräume für die beſagten Mittelverhältniſſe hätten, ſo ließe ſich immer die Sache auf gleiche Weiſe darthun. Denn wenn dieſes auch wahr wäre, ſo macht es doch die Lehre, die nicht durch Beyſpiele erläutert wird, dunkel, und hält uns überdieß von der theoretiſchen Betrachtung, die einen gewiſſen philoſophiſchen Reiz hat, zurück.59) Wenn wir alſo von der Einheit anfangen, und die doppelten und dreyfachen Zahlen von einander abgeſondert ſetzen, wie er ſelbſt vorgeſchrieben hat:

59) Wahrſcheinlich will Plutarch ſagen: Es iſt nicht ganz einerley, was man für Zahlen zur Bezeichnung der Intervallen nimmt; ſondern man muß ſolche wählen, aus denen ſich die verſchiedenen Mittelverhältniſſe bequem herleiten laſſen, damit man im Stande ſey, die Lehre über dieſen Gegenſtand durch beſtimmte Zahlen zu erläutern, und nicht etwa zu Brüchen ſeine Zuflucht nehmen dürfe. — Statt ἄλλης, muß es wohl ἄλλως heißen.

hat: ſo werden der Reihe nach auf der einen Seite 2, 4, 8, und auf der andern 3, 9 und 27 kommen — zuſammen 7 Glieder — wenn man von der gemeinſchaftlichen Einheit anfängt, und bis auf vier Stellen in der Vervielfältigung fortgeht. Und es zeigt ſich nicht nur hier, ſondern auch ſonſt ſehr häufig eine gewiſſe Verbindung zwiſchen der 4 und der 7.

Anlangend die von den Pythagoreern ſo ſehr geprieſene Tetraktys, nämlich 36, ſo hat ſie das Wunderbare, daß ſie aus den erſten vier geraden und den erſten vier ungeraden Zahlen zuſammengeſetzt iſt. . . . .

Es entſteht aber die vierte Verbindung der nach einander geordneten Glieder. Denn die erſte Verbindung iſt die von 1 und 2; die zweyte von den ungleichen. . . . . . .

Denn er ſetzt die Einheit zu beyden Reihen gemeinſchaftlich hin, und nimmt alsdann 8 und 27; wodurch er uns ziemlich klar andeutet, was für einen Zwiſchenraum er beyden Arten zutheilt. Indeſſen wird ſich dieß beſſer an einem andern Orte mit mehr Genauigkeit unterſuchen laſſen; das übrige aber gehört ganz eigentlich für meine gegenwärtige Unterſuchung. Denn es geſchah nicht, um mit ſeinen mathematiſchen Kenntniſſen zu prahlen, wenn Plato die arithmetiſchen und harmoniſchen Zwiſchenverhältniſſe bey einem phyſiſchen Gegenſtande, der ihrer eigentlich nicht

bedurf-

bedurft hätte, einführt, ſondern weil dieſe Verhältniſſe die paſſendſte Erläuterung von der Zuſammenſetzung der Seele geben. Manche ſuchen die beſagten Verhältniſſe in den Geſchwindigkeiten der Planeten, andere lieber in ihren Entfernungen, noch andere in ihrer Größe, und die, welche die Sache recht zu ergründen meynen, in den Durchmeſſern ihrer Bahnen, als ob der Schöpfer blos um dieſer willen den himmliſchen Körpern eine in 7 Theile getheilte Seele verliehen hätte. Viele ziehen auch die pythagoreiſchen Lehren hieher, und multipliciren die Entfernungen der Körper von der Mitte durch 3. 60) Sie bezeichnen alſo das Feuer durch 1; den Antichthon durch 3, die Erde durch 9; den Mond durch 27, den Merkur durch 81, die Venus durch 243, die Sonne ſelbſt durch 729, welches ſowohl ein Quadrat als ein Würfel iſt, 61) (daher ſie auch der Sonne bisweilen den Beynamen Quadrat und Würfel geben) und ſo fort auch die übrigen durch Potenzen von 3. Dieſe aber gehen ſehr weit vom rechten Wege ab, wenn anders die geometriſchen Beweiſe hier einen Nutzen haben ſollen; und

60) Das heißt: ſie beſtimmen die Entfernungen der Körper nach Potenzen der Zahl 3. — Ueber das Feuer, das die Pythagoreer in der Mitte der Welt annahmen, ſo wie über den Antichthon und dieſe ganze Weltordnung ſ. Tiedemanns erſte Phil. S. 447. ff.

61) Es iſt das Quadrat von 27, und der Würfel von 9.

und ſie zeigen nur, daß diejenigen, welche jenen Weg eingeſchlagen ſind, etwas wahrſcheinlicheres vorgebracht haben. Denn haben ſie gleich die Wahrheit nicht allemal ganz erreicht, ſo ſind ſie ihr doch ſehr nahe gekommen, wenn ſie ſagen, daß ſich der Durchmeſſer der Sonne zu dem Durchmeſſer der Erde, wie 12 zu 1, und der Durchmeſſer der Erde zu dem Durchmeſſer des Monds wie 3 zu 1 verhalte. Unter den Fixſternen hätte der, welcher uns am kleinſten erſcheint, einen höchſtens um ein Drittheil kleinern Durchmeſſer als der Durchmeſſer der Erde iſt. Das Verhältniß der ganzen Erdkugel zu dem Mondkörper aber ſey wie 27 zu 1. Die Durchmeſſer der Venus und der Erde verhalten ſich zu einander wie 2 zu 1, folglich die Körper ſelbſt wie 8 zu 1. 62) Das Intervall der Ekliptik und des Schattens des Mond-Durchmeſſers iſt dreyfach; die

62) Daß dieſe Verhältniſſe von der Größe der verſchiedenen Himmelskörper nicht richtig angegeben ſind, brauche ich wohl nicht zu erinnern. Was aber die zunächſt folgenden Worte von dem Intervall der Ecliptik und des Schattens des Monds-Durchmeſſers heißen ſoll, verſtehe ich nicht. Eben ſo wenig ſehe ich ein, wovon die Breite, um welche der Mond zu beyden Seiten der Ecliptik abweicht, $\frac{1}{12}$ ſey. Unmöglich kann $\frac{1}{12}$ von der Breite des Thierkreiſes gemeynt ſeyn, denn der Mond weicht ja bekanntlich über 5 Grade von der Ecliptik ab.

die Breite aber, um welche der Mond von beyden Seiten der mitten durch die Zeichen durchgehenden Linie abweicht, beträgt nur $\frac{1}{12}$. Die Lage des Mondes gegen die Sonne, in den Viertheilen und Drittheilen ſeiner Bahn, macht ſeine Geſtalt in jenem Fall halb erleuchtet, in dieſem ſo, daß ſie von beyden Seiten gekrümmt erſcheint. 63) Wenn er 6 Zeichen durchlaufen hat, ſo erſcheint er im vollen Licht, und ſtellt gleichſam eine Conſonanz, nämlich die Octave vor. Die Sonne aber hat um die Zeit der Sonnenwende die kleinſte, und um die Zeit der Tag- und Nachtgleichen die größte Bewegung, wodurch ſie dem Tage etwas abnimmt, und es der Nacht zulegt, oder umgekehrt. 64) Das Verhältniß dabey iſt folgendes: in den erſten dreyßig Tagen nach dem Winterſolſtitio legt ſie dem Tage den ſechsten Theil des Ueberſchuſſes zu, den die längſte Nacht über den kürzeſten Tag hat; 65) in den nächſten dreyßig, den

63) Ich bin hier ein klein wenig von den Worten des Textes abgegangen, um der Wahrheit der Sache näher zu kommen.

64) Der Sinn ſoll wohl dieſer ſeyn: Um die Zeit der Solſtitien ändert ſich die Länge der Tage und Nächte am langſamſten, um die Zeit der Aequinoctien hingegen am geſchwindeſten. — Und das hat ſeine Richtigkeit.

65) Hier hat Plutarch ſich offenbar geirrt. Unſtreitig wollte er ſagen: den ſechſten Theil des Ueberſchuſſes der längſten Nacht über den Tag zur Zeit der Nachtgleichen,

den dritten Theil; in den übrigen die Hälfte bis zur Tag- und Nachtgleiche; und ſo gleicht ſie in den ſechsfachen und dreyfachen Zeiträumen die Ungleichheit wieder aus. 66) Die Chaldäer ſagen, daß der Frühling zum Herbſt ſich wie die Quarte verhalte, zum Winter wie die Quinte, und zum Sommer wie die Octave. Wenn aber Euripides es recht beſtimmt hat, ſo hat der Sommer vier Monate, und der Winter eben ſo viel; der Herbſt zwey, und der Frühling deßgleichen, ſo daß die Jahreszeiten im Verhältniſſe der Octave

gleichen, oder den ſechſten Theil des halben Ueberſchuſſes der längſten Nacht über den kürzeſten Tag. Denn ſonſt würde nach ſeiner Rechnung der Tag zur Zeit der Nachtgleichen ſchon dem längſten Tage gleich ſeyn müſſen.

66) Man denke ſich die halbe Ecliptik von einem Nachtgleichungspunkt bis zum andern in 6 gleiche Theile getheilt, ſo kommen auf einen Theil 30 Grade, ungefähr der Bogen, den die Sonne in 30 Tagen durchläuft. Rechnet man nun von dem Herbſtnachtgleichungspunkt an, ſo hat die Sonne nach 30 Tagen den ſechſten Theil der halben Ecliptik zurückgelegt, und in dieſer Zeit haben die Tage um die Hälfte des Ueberſchuſſes abgenommen; zu der andern Hälfte (des Ueberſchuſſes) braucht die Sonne 2 mal 30 Tage, alſo den dritten Theil der halben Ecliptik. Das, denke ich, hat Plutarch mit ſeinen ſechsfachen und dreyfachen Zeiträumen ſagen wollen; ſonſt wüßte ich nicht, was ſie bedeuten ſollten. Indeſſen iſt die ganze Sache nicht aſtronomiſch richtig.

tave wechſeln. Einige weiſen der Erde ihren Platz auf der Proslambanomenos-Seite an, dem Monde auf der Hypate, den Merkur und Venus ſetzen ſie auf die Saiten Diatonos und Lichanos, und die Sonne ſelbſt, wollen ſie, ſoll, als der Meſe zugehörig, die Octave beſtimmen, und von der Erde um die Quinte, von den Fixſternen aber um die Quarte entfernt ſeyn. 67) Inzwiſchen ſo ſinnreich dieſes auch ſeyn mag, ſo trifft es doch die Wahrheit nicht, und eben ſo wenig haben ſie jene ganz auf ihrer Seite.

Wem es aber auch nicht ſchon aus der Meynung des Plato zu folgen ſcheint, der wird doch ſehen, daß es ganz genau mit den muſikaliſchen Verhältniſſen übereinkommt, daß nämlich die Planeten nach den 5 Intervallen geordnet ſind, wenn man ſie mit den 5 Saiten des Tetrachords, der Hypate, Meſe, Synemmenon, Diezeugmenon und Hyperboläon vergleicht. Die Intervallen ſind erſtens das vom Monde bis zur Sonne und den mit der Sonne zugleich laufenden Körpern, 68) dem Merkur und der Venus; zweytens das

67) Ich habe abſichtlich die griechiſchen Namen der Saiten hier beybehalten, da eine Ueberſetzung derſelben nur eine Dunkelheit verurſachen könne. Was für Töne ihnen zukommen, findet man in Marpurgs und Ferkels eben angeführten Werken.

68) Es iſt auffallend, daß Merkur und Venus hier mit der Sonne zugleichlaufend genannt werden; wie ſoll man

das von dieſen bis zum Feuer des Mars; drittens das zwiſchen dieſem und dem Phaethon (Jupiter); ferner das bis zum Phänon (Saturn); und endlich fünftens das von dieſem bis zur Sphäre der Fixſterne. Auf dieſe Art haben alſo die Töne, welche das Tetrachord ausmachen, die Verhältniſſe der Planeten. Wir wiſſen auch, daß die Alten zwey Hypatas, drey Netas, eine Meſe und eine Parameſe hatten, ſo daß die Saiten den Planeten an der Zahl gleich waren. Die Neuern hingegen haben auch eine Saite, Proslambanomenos genannt, hinzugethan, die nun einen Ton tiefer iſt, als die Hypate; ſo haben ſie das Ganze auf zwey Octaven eingerichtet, wobey ſie aber nicht die natürliche Ordnung der Conſonanzen beobachtet haben. Denn nun kommt die Quinte eher als die Quarte, da ſie zu der Hypate noch eine, um einen ganzen Ton tiefere Saite hinzugethan haben. Plato hingegen nahm

man das verſtehen? Am natürlichſten wäre es, es im Sinne des Tychoniſchen Syſtems zu erklären, nach welchem Merkur und Venus ſich mit der Sonne zugleich um die Erde bewegen. Allein wem von den Alten ſollte man dieſe Meynung beylegen? Nach dem Pythagoras bewegten ſich Merkur und Venus in ihren beſondern Bahnen um die Erde, und jenſeits derſelben die Sonne. Plato nahm daſſelbe an, mit dem Unterſchiede, daß er Merkur und Venus über die Sonne ſetzte. S. Bailly Geſchichte der Sternkunde, 1ter Band, S. 282.

ſie offenbar um einen Ton höher. Denn er ſagt in ſeiner Republik, daß jede von den acht Sphären eine auf ihr herumwandernde Sirene mit ſich führe; dieſe ſängen alle, eine jede beſtändig einerley Ton, aus allen zuſammengenommen aber entſtünde eine Harmonie. Sie beſingen die Gottheit und die göttlichen Dinge.

Denn 8 war das erſte Glied bey den doppelten und dreyfachen Verhältniſſen, indem auf beyden Seiten die Einheit hinzugezählt wurde. Die Alten haben neun Muſen angenommen: achte, wie Plato, zu den Geſchäften im Himmel, die neunte, um die irdiſchen Dinge zu mildern und ſie von dem ungleichen und unordentlichen Herumirren und Abwechſeln zurück zu bringen. Erwäget aber, ob die Seele, die ſo einſichtsvoll und gerecht iſt, nicht den Himmel und die himmliſchen Dinge vermittelſt ihrer Harmonien und Bewegungen behandelt. Sie iſt aber durch die harmoniſchen Verhältniſſe, wovon die Bilder ſich in den ſichtbaren und vor Augen liegenden Theilen und Körpern der Welt befinden, ſo gemacht worden. — Die erſte und vornehmſte Kraft wurde der Seele ſichtbar beygemiſcht, und dieſe macht ſie mit ſich ſelbſt übereinſtimmend und conſequent, indem auch alle übrigen Theile dem beſten und göttlichſten gehorchen. Denn der Schöpfer nahm den Stoff der Unordnung und Zügelloſigkeit in den Bewegungen der disharmonirenden, unvernünftigen

nünftigen und mit ſich ſelbſt uneinigen Seele, und brachte ihn theils in beſtimmte Schranken und fixirte ihn, theils paßte er die verſchiedenen Theile zuſammen und ordnete ſie nach den muſikaliſchen Verhältniſſen und Zahlen, nach welchen auch die geringſten Körper, Steine und Holz und die Rinden der Pflanzen und die Gliedmaßen der Thiere gemiſcht und zuſammengeſetzt ſind, welche uns die bewundernswürdigſten Geſtalten und die wunderbaren Kräfte von Arzneyen und Organen ſehen laſſen. Daher auch Zeno der Cittier die jungen Leute zu ermuntern pflegt, in das Schauſpiel der Flötenſpieler zu gehen, damit ſie ſähen, was das Horn, das Rohr und andere Dinge, die nach einem gewiſſen Verhältniß gebildet ſind und einen muſikaliſchen Ton von ſich geben, vermögen. Denn daß alles den Zahlen ähnlich ſey, wie Pythagoras behauptet, das bedarf noch eines Beweiſes. Daß aber alle Dinge, die aus Verſchiedenheit und Ungleichheit entſtanden ſind, eine gewiſſe Gemeinſchaft und Harmonie unter einander haben, und daß die Urſache hiervon in der Abgemeſſenheit und Ordnung liegt, die nach den Zahlen und den muſikaliſchen Verhältniſſen beſtimmt ſind, das iſt ſelbſt den Dichtern nicht unbekannt. Denn dieſe nennen das, was gut und angenehm iſt, αρθμια, d. h. zuſammenſtimmend oder harmoniſch, Feinde und Gegner, disharmoniſch, als ob die Feindſchaft

eine Disharmonie wäre. So hat z. B. der, welcher auf den Pindar die Grabschrift verfertigt hat:

„Er wußte ſich in Fremde zu fügen und
war von ſeinen Mitbürgern geliebt—"

die Tugend für eine Harmonie gehalten. So wie auch Pindar ſelbſt irgendwo ſagt: „Gott „hörte nicht u. ſ. w." 69) indem er den Kadmus meynte.

Die alten Theologen, welches die älteſten Philoſophen ſind, geben den Statuen der Götter muſikaliſche Inſtrumente in die Hände; nicht als wenn ſie glaubten, daß die Leyer oder Flöte eine Erfindung derſelben ſey, ſondern weil ſie dafür hielten, daß kein Werk der Götter größer ſey, als die Harmonie und Symphonie. So wie es nun lächerlich wäre, wenn jemand die Verhältniſſe von 1⅓, 1½ und von 2 in dem Joch, dem Reſonanzboden und in den Wirbeln der Leyer ſuchen wollte — freylich müſſen auch dieſe in Anſehung der Länge und Dicke zuſammen paſſen, die Harmonie aber muß man in den Tönen ſuchen — ſo iſt es gleichwohl wahrſcheinlich, daß auch die Körper der Geſtirne und die Entfernungen ihrer Bahnen und die Schnelligkeit ihrer Umläufe, gleichſam als wohlgeordnete Inſtrumente, ein gehöriges Verhältniß gegen einander und gegen das Ganze haben; wenn gleich die Größe des

69) Dieſe Stelle iſt corrupt.

des Verhältniſſes unſern Augen entgeht. Eben ſo muß man auch die Selbſtſtändigkeit und Harmonie der Seele, als ein Werk der Verhältniſſe und Zahlen, die der Schöpfer angewandt hat, betrachten. Durch Hülfe dieſer hat er den Himmel mit unzähligen Vorzügen erfüllt, und auch die irdiſchen Dinge durch die Jahreszeiten und mäßigen Abwechſelungen aufs beſte und zur Fortpflanzung und Erhaltung der Geſchöpfe aufs zweckmäßigſte eingerichtet.

Daß man nach Epikurs Lehrſätzen nicht einmal vergnügt leben könne. *)

Kolotes, Epikurs Schüler, 1) hat eine Schrift herausgegeben, welche den Titel führt, daß man nach den Lehrſätzen der andern Philoſophen gar nicht einmal leben könne. Was mir nun zum Behufe dieſer Philoſophen gegen ihn zu ſagen beygefallen iſt, habe ich zwar ſchon vorhin aufs geſetzt;

*) In dieſer Abhandlung wird der bekannte Lehrſatz der Epikureer, das höchſte Gut beſtehe in dem Vergnügen oder der Wolluſt des Körpers, mit Nachdruck beſtritten. Plutarch hat ihr die Form eines Dialogs gegeben, deſſen Perſonen ſind Zeuxippus, Theon, ein gewiſſer Ariſtoteles, der Akademiker Ariſtodemus von Aegium, und Plutarch. Man hat ſchon eine deutſche Ueberſezzung derſelben von H. Nüſcheler, im zweyten Bande der auserleſenen moraliſchen Schriften von Plutarch S. 1—106.

1) Er war aus Lampſakus gebürtig, und hat das erwähnte Werk dem Könige Ptolemäus — man weiß nicht welchem — zugeſchrieben. In der folgenden Abhandlung wird mehr von ihm vorkommen.

geſetzt; weil aber nach geendigter Vorleſung 2) auf unſerm Spaziergange noch mehrere Gründe gegen Epikurs Schule vorgebracht wurden, ſo hielt ich für dienlich, auch dieſe zuſammenzutragen, wäre es auch um keiner andern Urſache willen, als denen, die Andere zurechtweiſen wollen, zu zeigen, daß man die Gründe und Schriften ſolcher Männer, die man widerlegt, nicht obenhin durchgehen, auch nicht hie und da Stellen herausreiſſen, oder einzelne Reden, die nicht in ihren Schriften ſtehen, angreifen, und auf ſolche Weiſe den Unerfahrnen Staub in die Augen werfen müſſe.

Da wir nach unſerer Gewohnheit aus dem Hörſaal ins Gymnaſium giengen, ſagte Zeuxippus: Nach meinem Bedünken iſt über dieſe Sache viel zu ſanft und gar nicht mit der erforderlichen Freymüthigkeit geſprochen worden. Auch ließ Herakleides beym Weggehen ſeine Unzufriedenheit darüber merken, indem er ohne unſere Veranlaſſung gegen Epikurus und Metrodorus aufs heftigſte loszog.

Wie? — verſetzte Theon — davon ſagſt du nichts, daß Kolotes, mit jenen verglichen, noch für den beſcheidenſten und glimpflichſten Mann

2) Της σχολης διαλυθεισης, nachdem die Verſammlung, der ich meine Abhandlung vorgeleſen hatte, aus einander gegangen war. Aus dieſer Stelle erhellet, daß die folgende Abhandlung, gegen Kolotes eher geſchrieben worden, als dieſe.

die Breite aber, um welche der Mond von beyden Seiten der mitten durch die Zeichen durchgehenden Linie abweicht, beträgt nur $\frac{1}{12}$. Die Lage des Mondes gegen die Sonne, in den Viertheilen und Drittheilen ſeiner Bahn, macht ſeine Geſtalt in jenem Fall halb erleuchtet, in dieſem ſo, daß ſie von beyden Seiten gekrümmt erſcheint. 63) Wenn er 6 Zeichen durchlaufen hat, ſo erſcheint er im vollen Licht, und ſtellt gleichſam eine Conſonanz, nämlich die Octave vor. Die Sonne aber hat um die Zeit der Sonnenwende die kleinſte, und um die Zeit der Tag- und Nachtgleichen die größte Bewegung, wodurch ſie dem Tage etwas abnimmt, und es der Nacht zulegt, oder umgekehrt. 64) Das Verhältniß dabey iſt folgendes: in den erſten dreyßig Tagen nach dem Winterſolſtitio legt ſie dem Tage den ſechsten Theil des Ueberſchuſſes zu, den die längſte Nacht über den kürzeſten Tag hat; 65) in den nächſten dreyßig, den

63) Ich bin hier ein klein wenig von den Worten des Textes abgegangen, um der Wahrheit der Sache näher zu kommen.

64) Der Sinn ſoll wohl dieſer ſeyn: Um die Zeit der Solſtitien ändert ſich die Länge der Tage und Nächte am langſamſten, um die Zeit der Aequinoctien hingegen am geſchwindeſten. — Und das hat ſeine Richtigkeit.

65) Hier hat Plutarch ſich offenbar geirrt. Unſtreitig wollte er ſagen: den ſechſten Theil des Ueberſchuſſes der längſten Nacht über den Tag zur Zeit der Nachtgleichen,

den dritten Theil; in den übrigen die Hälfte bis zur Tag- und Nachtgleiche; und ſo gleicht ſie in den ſechsfachen und dreyfachen Zeiträumen die Ungleichheit wieder aus. 66) Die Chaldäer ſagen, daß der Frühling zum Herbſt ſich wie die Quarte verhalte, zum Winter wie die Quinte, und zum Sommer wie die Octave. Wenn aber **Euripides** es recht beſtimmt hat, ſo hat der Sommer vier Monate, und der Winter eben ſo viel; der Herbſt zwey, und der Frühling deßgleichen, ſo daß die Jahreszeiten im Verhältniſſe der Octave

gleichen, oder den ſechſten Theil des halben Ueberſchuſſes der längſten Nacht über den kürzeſten Tag. Denn ſonſt würde nach ſeiner Rechnung der Tag zur Zeit der Nachtgleichen ſchon dem längſten Tage gleich ſeyn müſſen.

66) Man denke ſich die halbe Ecliptik von einem Nachtgleichungspunkt bis zum andern in 6 gleiche Theile getheilt, ſo kommen auf einen Theil 30 Grade, ungefähr der Bogen, den die Sonne in 30 Tagen durchläuft. Rechnet man nun von dem Herbſtnachtgleichungspunkt an, ſo hat die Sonne nach 30 Tagen den ſechſten Theil der halben Ecliptik zurückgelegt, und in dieſer Zeit haben die Tage um die Hälfte des Ueberſchuſſes abgenommen; zu der andern Hälfte (des Ueberſchuſſes) braucht die Sonne 2 mal 30 Tage, alſo den dritten Theil der halben Ecliptik. Das, denke ich, hat Plutarch mit ſeinen ſechsfachen und dreyfachen Zeiträumen ſagen wollen; ſonſt wüßte ich nicht, was ſie bedeuten ſollten. Indeſſen iſt die ganze Sache nicht aſtronomiſch richtig.

tave wechſeln. Einige weiſen der Erde ihren Platz auf der Proslambanomenos = Seite an, dem Monde auf der Hypate, den Merkur und Venus ſetzen ſie auf die Saiten Diatonos und Lichanos, und die Sonne ſelbſt, wollen ſie, ſoll, als der Meſe zugehörig, die Octave beſtimmen, und von der Erde um die Quinte, von den Fixſternen aber um die Quarte entfernt ſeyn. 67) Inzwiſchen ſo ſinnreich dieſes auch ſeyn mag, ſo trifft es doch die Wahrheit nicht, und eben ſo wenig haben ſie jene ganz auf ihrer Seite.

Wem es aber auch nicht ſchon aus der Meynung des Plato zu folgen ſcheint, der wird doch ſehen, daß es ganz genau mit den muſikaliſchen Verhältniſſen übereinkommt, daß nämlich die Planeten nach den 5 Intervallen geordnet ſind, wenn man ſie mit den 5 Saiten des Tetrachords, der Hypate, Meſe, Synemmenon, Diezeugmenon und Hyperboläon vergleicht. Die Intervallen ſind erſtens das vom Monde bis zur Sonne und den mit der Sonne zugleich laufenden Körpern, 68) dem Merkur und der Venus; zweytens das

67) Ich habe abſichtlich die griechiſchen Namen der Saiten hier beybehalten, da eine Ueberſetzung derſelben nur eine Dunkelheit verurſachen könne. Was für Töne ihnen zukommen, findet man in Marpurgs und Ferkels eben angeführten Werken.

68) Es iſt auffallend, daß Merkur und Venus hier mit der Sonne zugleichlaufend genannt werden; wie ſoll man

das von dieſen bis zum Feuer des Mars; drittens das zwiſchen dieſem und dem Phaethon (Jupiter); ferner das bis zum Phänon (Saturn); und endlich fünftens das von dieſem bis zur Sphäre der Fixſterne. Auf dieſe Art haben alſo die Töne, welche das Tetrachord ausmachen, die Verhältniſſe der Planeten. Wir wiſſen auch, daß die Alten zwey Hypatas, drey Netas, eine Meſe und eine Parameſe hatten, ſo daß die Saiten den Planeten an der Zahl gleich waren. Die Neuern hingegen haben auch eine Saite, Proslambanomenos genannt, hinzugethan, die nun einen Ton tiefer iſt, als die Hypate; ſo haben ſie das Ganze auf zwey Octaven eingerichtet, wobey ſie aber nicht die natürliche Ordnung der Conſonanzen beobachtet haben. Denn nun kommt die Quinte eher als die Quarte, da ſie zu der Hypate noch eine, um einen ganzen Ton tiefere Saite hinzugethan haben. Plato hingegen nahm

man das verſtehen? Am natürlichſten wäre es, es im Sinne des Tychoniſchen Syſtems zu erklären, nach welchem Merkur und Venus ſich mit der Sonne zugleich um die Erde bewegen. Allein wem von den Alten ſollte man dieſe Meynung beylegen? Nach dem Pythagoras bewegten ſich Merkur und Venus in ihren beſondern Bahnen um die Erde, und jenſeits derſelben die Sonne. Plato nahm daſſelbe an, mit dem Unterſchiede, daß er Merkur und Venus über die Sonne ſetzte. S. Bailly Geſchichte der Sternkunde, 1ter Band, S. 282.

ſie offenbar um einen Ton höher. Denn er ſagt in ſeiner Republik, daß jede von den acht Sphären eine auf ihr herumwandernde Sirene mit ſich führe; dieſe ſängen alle, eine jede beſtändig einerley Ton, aus allen zuſammengenommen aber entſtünde eine Harmonie. Sie beſingen die Gottheit und die göttlichen Dinge. .

Denn 8 war das erſte Glied bey den doppelten und dreyfachen Verhältniſſen, indem auf beyden Seiten die Einheit hinzugezählt wurde. Die Alten haben neun Muſen angenommen: achte, wie Plato, zu den Geſchäften im Himmel, die neunte, um die irdiſchen Dinge zu mildern und ſie von dem ungleichen und unordentlichen Herumirren und Abwechſeln zurück zu bringen. Erwäget aber, ob die Seele, die ſo einſichtsvoll und gerecht iſt, nicht den Himmel und die himmliſchen Dinge vermittelſt ihrer Harmonien und Bewegungen behandelt. Sie iſt aber durch die harmoniſchen Verhältniſſe, wovon die Bilder ſich in den ſichtbaren und vor Augen liegenden Theilen und Körpern der Welt befinden, ſo gemacht worden. — Die erſte und vornehmſte Kraft wurde der Seele ſichtbar beygemiſcht, und dieſe macht ſie mit ſich ſelbſt übereinſtimmend und conſequent, indem auch alle übrigen Theile dem beſten und göttlichſten gehorchen. Denn der Schöpfer nahm den Stoff der Unordnung und Zügelloſigkeit in den Bewegungen der disharmonirenden, unvernünftigen

nünftigen und mit ſich ſelbſt uneinigen Seele, und brachte ihn theils in beſtimmte Schranken und fixirte ihn, theils paßte er die verſchiedenen Theile zuſammen und ordnete ſie nach den muſikaliſchen Verhältniſſen und Zahlen, nach welchen auch die geringſten Körper, Steine und Holz und die Rinden der Pflanzen und die Gliedmaßen der Thiere gemiſcht und zuſammengeſetzt ſind, welche uns die bewundernswürdigſten Geſtalten und die wunderbaren Kräfte von Arzneyen und Organen ſehen laſſen. Daher auch Zeno der Cittier die jungen Leute zu ermuntern pflegt, in das Schauſpiel der Flötenſpieler zu gehen, damit ſie ſähen, was das Horn, das Rohr und andere Dinge, die nach einem gewiſſen Verhältniß gebildet ſind und einen muſikaliſchen Ton von ſich geben, vermögen. Denn daß alles den Zahlen ähnlich ſey, wie Pythagoras behauptet, das bedarf noch eines Beweiſes. Daß aber alle Dinge, die aus Verſchiedenheit und Ungleichheit entſtanden ſind, eine gewiſſe Gemeinſchaft und Harmonie unter einander haben, und daß die Urſache hiervon in der Abgemeſſenheit und Ordnung liegt, die nach den Zahlen und den muſikaliſchen Verhältniſſen beſtimmt ſind, das iſt ſelbſt den Dichtern nicht unbekannt. Denn dieſe nennen das, was gut und angenehm iſt, ἄρθμια, d. h. zuſammenſtimmend oder harmoniſch, Feinde und Gegner, disharmoniſch, als ob die Feindſchaft

eine Disharmonie wäre. So hat z. B. der, welcher auf den Pindar die Grabſchrift verfertigt hat:

„Er wußte ſich in Fremde zu fügen und
war von ſeinen Mitbürgern geliebt—“

die Tugend für eine Harmonie gehalten. So wie auch Pindar ſelbſt irgendwo ſagt: „Gott „hörte nicht u. ſ. w.“ 69) indem er den Kadmus meynte.

Die alten Theologen, welches die älteſten Philoſophen ſind, geben den Statuen der Götter muſikaliſche Inſtrumente in die Hände; nicht als wenn ſie glaubten, daß die Leyer oder Flöte eine Erfindung derſelben ſey, ſondern weil ſie dafür hielten, daß kein Werk der Götter größer ſey, als die Harmonie und Symphonie. So wie es nun lächerlich wäre, wenn jemand die Verhältniſſe von 1⅓, 1½ und von 2 in dem Joch, dem Reſonanzboden und in den Wirbeln der Leyer ſuchen wollte — freylich müſſen auch dieſe in Anſehung der Länge und Dicke zuſammen paſſen, die Harmonie aber muß man in den Tönen ſuchen — ſo iſt es gleichwohl wahrſcheinlich, daß auch die Körper der Geſtirne und die Entfernungen ihrer Bahnen und die Schnelligkeit ihrer Umläufe, gleichſam als wohlgeordnete Inſtrumente, ein gehöriges Verhältniß gegen einander und gegen das Ganze haben; wenn gleich die Größe des

69) Dieſe Stelle iſt corrupt.

des Verhältniſſes unſern Augen entgeht. Eben ſo muß man auch die Selbſtſtändigkeit und Harmonie der Seele, als ein Werk der Verhältniſſe und Zahlen, die der Schöpfer angewandt hat, betrachten. Durch Hülfe dieſer hat er den Himmel mit unzähligen Vorzügen erfüllt, und auch die irdiſchen Dinge durch die Jahreszeiten und mäßigen Abwechſelungen aufs beſte und zur Fortpflanzung und Erhaltung der Geſchöpfe aufs zweckmäßigſte eingerichtet.

Daß man nach Epikurs Lehrſätzen nicht einmal vergnügt leben könne. *)

Kolotes, Epikurs Schüler, 1) hat eine Schrift herausgegeben, welche den Titel führt, daß man nach den Lehrſätzen der andern Philoſophen gar nicht einmal leben könne. Was mir nun zum Behufe dieſer Philoſophen gegen ihn zu ſagen beygefallen iſt, habe ich zwar ſchon vorhin auf-geſetzt;

*) In dieſer Abhandlung wird der bekannte Lehrſatz der Epikureer, das höchſte Gut beſtehe in dem Vergnügen oder der Wolluſt des Körpers, mit Nachdruck beſtritten. Plutarch hat ihr die Form eines Dialogs gegeben, deſſen Perſonen ſind Zeuxippus, Theon, ein gewiſſer Ariſtoteles, der Akademiker Ariſtodemus von Aegium, und Plutarch. Man hat ſchon eine deutſche Ueberſezzung derſelben von H. Nüſcheler, im zweyten Bande der auserleſenen moraliſchen Schriften von Plutarch S. 1—106.

1) Er war aus Lampſakus gebürtig, und hat das erwähnte Werk dem Könige Ptolemäus — man weiß nicht welchem — zugeſchrieben. In der folgenden Abhandlung wird mehr von ihm vorkommen.

geſetzt; weil aber nach geendigter Vorleſung 2) auf unſerm Spaziergange noch mehrere Gründe gegen Epikurs Schule vorgebracht wurden, ſo hielt ich für dienlich, auch dieſe zuſammenzutragen, wäre es auch um keiner andern Urſache willen, als denen, die Andere zurechtweiſen wollen, zu zeigen, daß man die Gründe und Schriften ſolcher Männer, die man widerlegt, nicht obenhin durchgehen, auch nicht hie und da Stellen herausreiſſen, oder einzelne Reden, die nicht in ihren Schriften ſtehen, angreifen, und auf ſolche Weiſe den Unerfahrnen Staub in die Augen werfen müſſe.

Da wir nach unſerer Gewohnheit aus dem Hörſaal ins Gymnaſium giengen, ſagte Zeuxippus: Nach meinem Bedünken iſt über dieſe Sache viel zu ſanft und gar nicht mit der erforderlichen Freymüthigkeit geſprochen worden. Auch ließ Herakleides beym Weggehen ſeine Unzufriedenheit darüber merken, indem er ohne unſere Veranlaſſung gegen Epikurus und Metrodorus aufs heftigſte loszog.

Wie? — verſetzte Theon — davon ſagſt du nichts, daß Kolotes, mit jenen verglichen, noch für den beſcheidenſten und glimpflichſten Mann

2) Της σχολης διαλυθεισης, nachdem die Verſammlung, der ich meine Abhandlung vorgeleſen hatte, aus einander gegangen war. Aus dieſer Stelle erhellet, daß die folgende Abhandlung, gegen Kolotes eher geſchrieben worden, als dieſe.

gelten kann? Dieſe beyden haben die ſchändlichſten Ausdrücke, die es nur giebt, läppiſche Poſſen, Schwulſt, Grosſprecherey, Unzucht, Meuchelmord, Kopfhänger, Volksverführer, Schwindelköpfe und dergleichen zuſammengetragen, und dieſe Schimpfwörter über Ariſtoteles, Sokrates, Pythagoras, Protagoras, Theophraſtus, Herakleides, Hipparchus, und jeden andern berühmten Mann ohne Scheu ausgegoſſen; ſo daß ſie, wenn auch alle ihre übrigen Grundſätze der Philoſophie gemäß wären, ſchon dieſer Schmähungen und Beſchuldigungen wegen verdienten, aus der Zahl der Philoſophen ganz ausgeſtrichen zu werden. Denn Neid und Eiferſucht, die aus Schwachheit ihren Gram nicht bergen kann, iſt von dieſem göttlichen Chore völlig ausgeſchloſſen.

Ariſtoteles nahm hierauf das Wort: Das iſt denn nun der Dank, ſagte er, den Herakleides, als Grammatiker, für den poetiſchen Wirrwarr, wie jene ſagen, und die abgeſchmackten Poſſen Homers dem Epikur abſtattet, weil Metrodor in ſo vielen Schriften den Homer geſchmähet hat. Doch, mein Zeuxippus, wir wollen dieſe laſſen und dafür lieber den im Anfange dieſer Unterredung gegen die Epikureer vorgetragenen Satz, daß ſichs nach ihren Lehren gar nicht leben laſſe, für uns allein, weil dieſer 3) ermüdet iſt, mit Zuziehung Theons weiter ausführen.

Aber

3) Nämlich Plutarch, der ſeine Abhandlung gegen Kolotes vorgeleſen hatte.

Aber dieſer Streit, verſetzte Theon, iſt vor uns ſchon von Andern ausgeführt worden. Wenn es euch alſo beliebt, wollen wir

Jetzo ein anderes Ziel — 4)

uns wählen, und die Philoſophen an jenen Leuten dadurch rächen, daß wir, wenn es irgend möglich iſt, zu beweiſen unternehmen, daß man nach ihren Grundſätzen nicht einmal vergnügt leben könne.

Ey, ey, verſetzte ich lachend, dem Anſehen nach willſt du jenen Männern gar auf den Bauch ſpringen, und ſie zwingen für ihre Haut zu ſtreiten, 5) da du das Vergnügen ſolchen Leuten abſprichſt, welche laut ſagen:

Nicht als Kämpfer der Fauſt ſiegprangen wir — 6)

nicht als Redner, nicht als Vorſteher der Völker, nicht als Regente; nein

Stets nur lieben wir Schmauß — 7)

und jeden angenehmen Kitzel des Fleiſches, der der Seele Vergnügen und Wonne verſchafft. Wenn du alſo dieſen Leuten kein vergnügtes Leben einräumeſt, ſo ſcheinſt du ihnen nicht blos das Vergnügen, ſondern das Leben ſelbſt zu entziehen.

Nun,

4) Aus dem 22ſten Buch der Odyſſee. V. 6.

5) Im Texte, τον περι των κρεων (αγωνα) επαγεις, eine ſprichwörtliche Redensart, die ſchon in Ariſtophanes Fröſchen V. 191. vorkömmt.

6) Im 8ten Buche der Odyſſee, V. 246.

7) Ebendaſelbſt, V. 248.

Nun, mein Freund — ſagte Theon, wenn du dieſe Art, die Sache zu unterſuchen, gut heißeſt, warum machſt du nicht ſelbſt Gebrauch davon?

Ja, verſetzte ich, ich werde in ſo fern Gebrauch davon machen, daß ich zuhöre, und zuweilen, wenn ihr es verlanget, antworte. Aber ich überlaſſe euch den Vorrang.

Nach einiger Weigerung Theons nahm Ariſtodemus das Wort: Den kürzeſten und geradeſten Weg, ſagte er, auf dem wir zu dieſer Unterſuchung kommen könnten, haſt du uns dadurch verſchloſſen, daß du jene Schule 8) nicht zuvor über die Tugend Rechenſchaft geben ließeſt. Leuten, die Vergnügen und Wolluſt zum Zweck machen, kann das vergnügte Leben ſo leicht nicht abgeſprochen werden. Können wir ſie aber um das tugendhafte Leben bringen, ſo iſt auch zugleich für ſie das vergnügte Leben verlohren, weil nach ihrer eigenen Behauptung Vergnügen ohne Tugend nicht beſtehen kann.

Dieſen Punkt, verſetzte Theon, können wir noch im Verfolg dieſer Unterredung erwägen; für jetzt wollen wir das, was ſie ſelbſt zugeben, gebrauchen. Die Epikureer behaupten nämlich, das höchſte Gut beruhe auf dem Bauche und allen den übrigen Canälen des Fleiſches, durch welche das Vergnügen, nicht der Schmerz eindringt;

8) Nämlich die Schule oder Secte der Epikureer.

dringt; 9) auch ſeyen alle die ſchönen und weiſen Erfindungen wegen der großen Hoffnung, die man dazu hat, gemacht worden. Dieß ſind die eigenen Worte des weiſen Metrodorus. Hieraus nun, mein Freund, ergiebt ſich ſogleich, daß der Grund des höchſten Gutes, den ſie annehmen, ſehr ſchlüpfrig, morſch und unſicher iſt, da die Canäle, durch welche ſie das Vergnügen einführen, eben ſo gut auch für die Schmerzen geöffnet ſind, 10) oder, um eigentlicher zu reden, das Vergnügen nur von einigen wenigen, der Schmerz hingegen von allen Theilen aufgenommen wird. Jede Wolluſt hat ihren Sitz in den Zeugungstheilen, in den Nerven, den Händen und Füßen; in eben dieſen Theilen aber pflegen ſich auch die ärgſten und ſchmerzhafteſten Krankheiten, podagriſche Flüſſe, um ſich freſſende Geſchwüre, der Krebs und der kalte Brand einzuniſteln. *)

Bringt

9) Nach der Verbeſſerung des ſeel. Reiſke müßte dieſe Stelle heißen: durch welche bald das Vergnügen, bald wieder der Schmerz eindringt. Aber dieſe Verbeſſerung ſcheint mir unnöthig, und mit dem Folgenden nicht gut übereinzuſtimmen.

10) Sollte hier nicht für κατατετριμμενον beſſer zu leſen ſeyn κατατετρημενον, in Beziehung auf πορους?

*) Sollte nicht aus dieſer Stelle folgen, daß ſchon zu Plutarchs Zeiten gewiſſe Arten der veneriſchen Krankheiten bekannt geweſen ſind?

Bringt man die lieblichſten Gerüche und Speiſen dem Körper bey, ſo findet ſich an dieſem immer nur ein kleines Plätzchen, das davon auf eine angenehme und behagliche Art afficirt wird, während die übrigen Theile oft Verdruß und Widerwillen dagegen empfinden. Auf der andern Seite aber bleibt kein Theil vom Feuer, vom Eiſen, von Biſſen und Peitſchenhieben unverletzt, keiner iſt gegen die Schmerzen unempfindlich; ja ſelbſt Hitze, Kälte und Fieber durchdringen den ganzen Körper. Die Wollüſte hingegen gleichen ſanften Lüftchen, welche liebkoſend die äußeren Theile des Körpers bald hie bald dort anwehen. Dabey iſt ihre Dauer ſehr kurz, da ſie wie Sternſchnuppen ſich in dem Fleiſche entzünden und wieder verlöſchen. Von der Langwierigkeit des Schmerzes kann uns **Philoktetes** beym **Aeſchylus** 11) ein Zeugniß geben, wenn er ſagt:

Nie läßt die Schlange nach, ſie wühlt mit gift'gen Zähnen
Ergrimmt in meinem Fuß —

Der

11) **Philoktetes** hatte von **Herkules** ſeine in das Blut der lernäiſchen Schlange getauchten Pfeile bekommen. Aus Verſehen ließ er einen derſelben auf ſeinen Fuß fallen, und bekam davon eine faſt unheilbare Wunde, die ihm die grauſamſten Schmerzen verurſachte. Die Tragödie **Philoktetes** von **Aeſchylus**, iſt verlohren gegangen, aber eine ähnliche von **Sophokles** haben wir noch übrig.

Der Schmerz ſchlüpft mit gröſster Geſchwindigkeit fort, und erſchüttert den Körper mehr und heftiger als jede andere Empfindung. So wie der Saame der Medica 12) ſchief und mit vielen Krümmungen in die Erde hineinwächſt, und durch ſeine Zacken ſich darinn eine lange Zeit erhält; eben ſo treibt der Schmerz Widerhacken und Wurzeln in das Fleiſch, verwickelt ſich mit demſelben, und bleibt nicht blos Tage und Nächte, ſondern bey Manchen mehrere Jahre, ja wohl gar mehrere Olympiaden hindurch, bis er endlich einem andern Schmerze, wie einem ſtärkern Nagel Platz machen muß. Wer hat ſo lange getrunken oder gegeſſen, als Fieberkranke durſten und Belagerte hungern? Wo giebt es eine Ergötzlichkeit, oder eine Beluſtigung mit Freunden, die an Gröſze den Martern und Peinigungen von grauſamen Tyrannen gleich käme? Von dem Unvermögen und der Untüchtigkeit unſers Körpers zu einem wollüſtigen Leben giebt auch dieß ſchon einen Beweis, daß er die Schmerzen leichter erträgt als die Wolluſt, und daß er für jene Kraft und Stärke beſitzt, während er in dieſer ſchwach iſt, und ihrer bald überdrüßig wird.

Einer

12) Ein gewiſſes Futterkraut, das nach Plinius B. 18, §. 43. zuerſt in dem perſiſchen Kriege, den Darius gegen Griechenland führte, aus Medien zu den Griechen gebracht worden, und davon ſeinen Namen bekommen hat. Man hält es für die bey uns bekannte Luzerne.

Einer weitläuftigen Erörterung über das vergnügte Leben beugen die Epikureer dadurch vor, daß ſie ſelbſt geſtehen, das Vergnügen des Fleiſches ſey klein, oder vielmehr nur von Einem Augenblicke, wenn es anders nicht ein leeres, prahleriſches Geſchwätz iſt, daß Metrodorus ſagt: „In vielen Fällen pflegen wir die Wollüſte „anzuſpeyen —“ und Epikurus: „Der kranke „Weiſe lacht bey den heftigſten Schmerzen des „Körpers.“ Wie können alſo die Vergnügungen und Wollüſte für Leute, denen die Schmerzen des Körpers ſo leicht und unbedeutend ſind, noch einigen Werth haben? Denn wenn ſie den Schmerzen in Abſicht der Dauer nicht nachſtehen, ſo weichen ſie ihnen auch nicht in Abſicht der Größe; ſie ſtehen vielmehr mit den Schmerzen in gewiſſer Beziehung, und Epikur hat ihnen die Entfernung alles Schmerzhaften zum gemeinſchaftlichen Ziel geſetzt, weil die Natur das Vergnügen nur bis zur Wegſchaffung des Schmerzhaften erhöhe, ihm aber der Größe nach nicht höher zu ſteigen erlaube, ſondern nur, wenn ſie dahin gelangt iſt, von Schmerzen frey zu ſeyn, einige eben nicht nothwendige Abwechſelungen geſtatte. Der Weg aber, der vermittelſt der Begierde dahin führt, und als das Maaß des Vergnügens angeſehen werden muß, iſt alſo kurz und beſchränkt. Da nun die Epikureer hier einen viel zu kleinen Spielraum finden, ſo ſetzen ſie den letzten Zweck aus

dem

dem Körper, als einem öden, unfruchtbaren Boden, in die Seele hinüber, wo ſie den Wollüſten herrliche Triften und Wieſen zu verſchaffen glauben.

Aber in Ithaka fehlts an geräumigen Ebnen
und Wieſen — 13)

Das armſelige Fleiſch verſtattet keinen freyen und ungehinderten Genuß, jedem Vergnügen iſt da viel Fremdartiges, viele Angſt und Bangigkeit beygemiſcht.

Zeuxippus fiel ihm hier in die Rede: Wie? ſagte er — alſo meynſt du, daß dieſe Leute nicht recht thun, wenn ſie beym Körper, worinn die Entſtehung der Wolluſt ſich zuerſt zeigt, anfangen, dann zur Seele, als einem ſicheren Sitze derſelben übergehen, und in dieſer das Ganze vollenden?

Allerdings, verſetzte ich, handeln ſie hierinn recht und der Natur gemäß, daß ſie, nach dem Beyſpiel der Theoretiker ſowohl als der Staatsmänner, dort etwas beſſeres aufſuchen, und wirklich auch etwas vollkommeneres entdecken. Allein wenn man ſie nun wieder mit lauter Stimme betheuern hört, daß die Seele ſich über nichts in der Welt freue und erheitere, als über die Wollüſte des Körpers, die gegenwärtigen ſowohl als die noch zu erwartenden, und daß darinn ihr höchſtes Gut beſtehe — muß es einem da nicht vor-

13) Im 6ten Buche der Odyſſee, V. 605.

vorkommen, als wenn ſie die Seele zu einem neuen Gefäße für den Körper machen, in welches ſie die Wolluſt, wie einen Wein, aus einem untauglichen und leck gewordenen Faſſe umfüllen und alt werden laſſen, in der Meynung, ihr dadurch mehr Würde und Anſehen zu verſchaffen. Das neue Faß kann freylich den umgefüllten Wein lange Zeit aufbewahren, und ihn lieblicher machen; aber von der Wolluſt erhält die Seele das bloße Andenken, wie einen Geruch, und hat ſonſt gar nichts aufzubewahren. Denn die im Fleiſche aufkochende Wolluſt erliſcht auch wieder darinn, und was im Gedächtniſſe zurückbleibt, iſt ein bloßer Schatten oder Dampf; es verhält ſich damit eben ſo, als wenn einer von dem, was er geſtern getrunken oder gegeſſen hat, Vorſtellungen in ſeiner Seele aufheben, und ſich nun heute, in Ermangelung friſcher Speiſen, derſelben bedienen wollte.

Sieh einmal, wie viel gemäßigter und bedachtſamer die Kyrenaiker 14) hierbey verfahren, wiewohl ſie ſonſt mit Epikur aus Einer Schaale getrunken haben. Sie lehren nämlich, man ſolle der Freuden der Liebe nie bey hellem Lichte genießen, ſondern ſie mit dem Schleyer der Nacht bedecken, damit nicht die Seele ſich durch das Geſicht

14) Die von Ariſtippus aus Kyrene, Sokrates Schüler, geſtiftete philoſophiſche Schule oder Sekte.

Geſicht die Bilder der Handlung zu lebhaft ein⸗ präge und die Begierden immer von neuem ent⸗ zünde. Die Epikureer hingegen glauben, der größte Vorzug des Weiſen beſtehe darinn, daß er die Bilder, Empfindungen und Bewegungen der Wolluſt in ſich ſelbſt behält, und ſich ihrer ſtets auf das lebhafteſte erinnert. Daß nun dieſe ihre Behauptung der Weisheit nicht würdig iſt, da ſie ſo zu ſagen die Unreinigkeiten der Wol⸗ luſt in der Seele des Weiſen, wie in einem Kloake, ſich ſammlen laſſen, brauchen wir nicht erſt zu erinnern; ſo viel aber ſieht jeder gleich ein, daß man nach ſolchen Grundſätzen nicht vergnügt leben kann. Denn ein Vergnügen, deſſen Genuß nur für gering gehalten wird, kann doch wahrlich nicht eine große und lebhafte Erinnerung zurücklaſſen, und wer im Genuſſe ſich zu mäßigen wußte, dem wird gewiß dieſe Erinnerung ſich nicht zu tief einprägen; zumal da ſelbſt bey denen, die die Vergnügungen des Körpers mit Entzücken be⸗ wundern, die Wonne nach dem Genuſſe bald verſchwindet, und in der Seele bloß ein Schatten oder Traum von dem entflogenen Vergnügen, als ein Zunder der Begierden, zurück bleibt.

So wie bey denen, die im Traume durſten oder der Liebe pflegen, die unvollkommene Luſt und der nicht befriedigende Genuß die Begierde nur deſto heftiger anfacht; ſo iſt auch bey dieſen die Erinnerung an das Genoſſene mit gar keinem

gelten kann? Dieſe beyden haben die ſchändlichſten Ausdrücke, die es nur giebt, läppiſche Poſſen, Schwulſt, Grosſprecherey, Unzucht, Meuchelmord, Kopfhänger, Volksverführer, Schwindelköpfe und dergleichen zuſammengetragen, und dieſe Schimpfwörter über Ariſtoteles, Sokrates, Pythagoras, Protagoras, Theophraſtus, Herakleides, Hipparchus, und jeden andern berühmten Mann ohne Scheu ausgegoſſen; ſo daß ſie, wenn auch alle ihre übrigen Grundſätze der Philoſophie gemäß wären, ſchon dieſer Schmähungen und Beſchuldigungen wegen verdienten, aus der Zahl der Philoſophen ganz ausgeſtrichen zu werden. Denn Neid und Eiferſucht, die aus Schwachheit ihren Gram nicht bergen kann, iſt von dieſem göttlichen Chore völlig ausgeſchloſſen.

Ariſtoteles nahm hierauf das Wort: Das iſt denn nun der Dank, ſagte er, den Herakleides, als Grammatiker, für den poetiſchen Wirrwarr, wie jene ſagen, und die abgeſchmackten Poſſen Homers dem Epikur abſtattet, weil Metrodor in ſo vielen Schriften den Homer geſchmähet hat. Doch, mein Zeuxippus, wir wollen dieſe laſſen und dafür lieber den im Anfange dieſer Unterredung gegen die Epikureer vorgetragenen Satz, daß ſichs nach ihren Lehren gar nicht leben laſſe, für uns allein, weil dieſer 3) ermüdet iſt, mit Zuziehung Theons weiter ausführen.

Aber

3) Nämlich Plutarch, der ſeine Abhandlung gegen Kolotes vorgeleſen hatte.

Aber dieſer Streit, verſetzte Theon, iſt vor uns ſchon von Andern ausgeführt worden. Wenn es euch alſo beliebt, wollen wir

Jetzo ein anderes Ziel — 4)

uns wählen, und die Philoſophen an jenen Leuten dadurch rächen, daß wir, wenn es irgend möglich iſt, zu beweiſen unternehmen, daß man nach ihren Grundſätzen nicht einmal vergnügt leben könne.

Ey, ey, verſetzte ich lachend, dem Anſehen nach willſt du jenen Männern gar auf den Bauch ſpringen, und ſie zwingen für ihre Haut zu ſtreiten, 5) da du das Vergnügen ſolchen Leuten abſprichſt, welche laut ſagen:

Nicht als Kämpfer der Fauſt ſiegprangen wir — 6)

nicht als Redner, nicht als Vorſteher der Völker, nicht als Regente; nein

Stets nur lieben wir Schmauß — 7)

und jeden angenehmen Kitzel des Fleiſches, der der Seele Vergnügen und Wonne verſchafft. Wenn du alſo dieſen Leuten kein vergnügtes Leben einräumeſt, ſo ſcheinſt du ihnen nicht blos das Vergnügen, ſondern das Leben ſelbſt zu entziehen.

Nun,

4) Aus dem 22ſten Buch der Odyſſee. V. 6.

5) Im Texte, τον περι των κρεων (αγωνα) επαγεις, eine ſprichwörtliche Redensart, die ſchon in Ariſtophanes Fröſchen V. 191. vorkömmt.

6) Im 8ten Buche der Odyſſee, V. 246.

7) Ebendaſelbſt, V. 248.

Nun, mein Freund — ſagte Theon, wenn du dieſe Art, die Sache zu unterſuchen, gut heißeſt, warum machſt du nicht ſelbſt Gebrauch davon?

Ja, verſetzte ich, ich werde in ſo fern Gebrauch davon machen, daß ich zuhöre, und zuweilen, wenn ihr es verlanget, antworte. Aber ich überlaſſe euch den Vorrang.

Nach einiger Weigerung Theons nahm Ariſtodemus das Wort: Den kürzeſten und geradeſten Weg, ſagte er, auf dem wir zu dieſer Unterſuchung kommen könnten, haſt du uns dadurch verſchloſſen, daß du jene Schule 8) nicht zuvor über die Tugend Rechenſchaft geben ließeſt. Leuten, die Vergnügen und Wolluſt zum Zweck machen, kann das vergnügte Leben ſo leicht nicht abgeſprochen werden. Können wir ſie aber um das tugendhafte Leben bringen, ſo iſt auch zugleich für ſie das vergnügte Leben verlohren, weil nach ihrer eigenen Behauptung Vergnügen ohne Tugend nicht beſtehen kann.

Dieſen Punkt, verſetzte Theon, können wir noch im Verfolg dieſer Unterredung erwägen; für jetzt wollen wir das, was ſie ſelbſt zugeben, gebrauchen. Die Epikureer behaupten nämlich, das höchſte Gut beruhe auf dem Bauche und allen den übrigen Canälen des Fleiſches, durch welche das Vergnügen, nicht der Schmerz eindringt;

8) Nämlich die Schule oder Secte der Epikureer.

dringt; 9) auch ſeyen alle die ſchönen und weiſen Erfindungen wegen der großen Hoffnung, die man dazu hat, gemacht worden. Dieß ſind die eigenen Worte des weiſen Metrodorus. Hieraus nun, mein Freund, ergiebt ſich ſogleich, daß der Grund des höchſten Gutes, den ſie annehmen, ſehr ſchlüpfrig, morſch und unſicher iſt, da die Canäle, durch welche ſie das Vergnügen einführen, eben ſo gut auch für die Schmerzen geöffnet ſind, 10) oder, um eigentlicher zu reden, das Vergnügen nur von einigen wenigen, der Schmerz hingegen von allen Theilen aufgenommen wird. Jede Wolluſt hat ihren Sitz in den Zeugungstheilen, in den Nerven, den Händen und Füßen; in eben dieſen Theilen aber pflegen ſich auch die ärgſten und ſchmerzhafteſten Krankheiten, podagriſche Flüſſe, um ſich freſſende Geſchwüre, der Krebs und der kalte Brand einzuniſteln. *)

Bringt

9) Nach der Verbeſſerung des ſeel. Reiſke müßte dieſe Stelle heißen: durch welche bald das Vergnügen, bald wieder der Schmerz eindringt. Aber dieſe Verbeſſerung ſcheint mir unnöthig, und mit dem Folgenden nicht gut übereinzuſtimmen.

10) Sollte hier nicht für κατατετριμμενον beſſer zu leſen ſeyn κατατετρημενον, in Beziehung auf ποροις?

*) Sollte nicht aus dieſer Stelle folgen, daß ſchon zu Plutarchs Zeiten gewiſſe Arten der veneriſchen Krankheiten bekannt geweſen ſind?

Bringt man die lieblichſten Gerüche und Speiſen dem Körper bey, ſo findet ſich an dieſem immer nur ein kleines Plätzchen, das davon auf eine angenehme und behagliche Art afficirt wird, während die übrigen Theile oft Verdruß und Widerwillen dagegen empfinden. Auf der andern Seite aber bleibt kein Theil vom Feuer, vom Eiſen, von Biſſen und Peitſchenhieben unverletzt, keiner iſt gegen die Schmerzen unempfindlich; ja ſelbſt Hitze, Kälte und Fieber durchdringen den ganzen Körper. Die Wollüſte hingegen gleichen ſanften Lüftchen, welche liebkoſend die äußeren Theile des Körpers bald hie bald dort anwehen. Dabey iſt ihre Dauer ſehr kurz, da ſie wie Sternſchnuppen ſich in dem Fleiſche entzünden und wieder verlöſchen. Von der Langwierigkeit des Schmerzes kann uns **Philoktetes** beym **Aeſchylus** 11) ein Zeugniß geben, wenn er ſagt:

> Nie läßt die Schlange nach, ſie wühlt mit gift'gen Zähnen
> Ergrimmt in meinem Fuß —

11) Philoktetes hatte von Herkules ſeine in das Blut der lernäiſchen Schlange getauchten Pfeile bekommen. Aus Verſehen ließ er einen derſelben auf ſeinen Fuß fallen, und bekam davon eine faſt unheilbare Wunde, die ihm die grauſamſten Schmerzen verurſachte. Die Tragödie Philoktetes von Aeſchylus, iſt verlohren gegangen, aber eine ähnliche von Sophokles haben wir noch übrig.

Der Schmerz ſchlüpft mit größter Geſchwindigkeit fort, und erſchüttert den Körper mehr und heftiger als jede andere Empfindung. So wie der Saame der Medica 12) ſchief und mit vielen Krümmungen in die Erde hineinwächſt, und durch ſeine Zacken ſich darinn eine lange Zeit erhält; eben ſo treibt der Schmerz Widerhacken und Wurzeln in das Fleiſch, verwickelt ſich mit demſelben, und bleibt nicht blos Tage und Nächte, ſondern bey Manchen mehrere Jahre, ja wohl gar mehrere Olympiaden hindurch, bis er endlich einem andern Schmerze, wie einem ſtärkern Nagel Platz machen muß. Wer hat ſo lange getrunken oder gegeſſen, als Fieberkranke durſten und Belagerte hungern? Wo giebt es eine Ergötzlichkeit, oder eine Beluſtigung mit Freunden, die an Größe den Martern und Peinigungen von grauſamen Tyrannen gleich käme? Von dem Unvermögen und der Untüchtigkeit unſers Körpers zu einem wollüſtigen Leben giebt auch dieß ſchon einen Beweis, daß er die Schmerzen leichter erträgt als die Wolluſt, und daß er für jene Kraft und Stärke beſitzt, während er in dieſer ſchwach iſt, und ihrer bald überdrüßig wird.

Einer

12) Ein gewiſſes Futterkraut, das nach Plinius B. 18, §. 43. zuerſt in dem perſiſchen Kriege, den Darius gegen Griechenland führte, aus Medien zu den Griechen gebracht worden, und davon ſeinen Namen bekommen hat. Man hält es für die bey uns bekannte Luzerne.

Einer weitläuftigen Erörterung über das vergnügte Leben beugen die Epikureer dadurch vor, daß ſie ſelbſt geſtehen, das Vergnügen des Fleiſches ſey klein, oder vielmehr nur von Einem Augenblicke, wenn es anders nicht ein leeres, prahleriſches Geſchwätz iſt, daß Metrodorus ſagt: „In vielen Fällen pflegen wir die Wollüſte „anzuſpeyen —" und Epikurus: „Der kranke „Weiſe lacht bey den heftigſten Schmerzen des „Körpers." Wie können alſo die Vergnügungen und Wollüſte für Leute, denen die Schmerzen des Körpers ſo leicht und unbedeutend ſind, noch einigen Werth haben? Denn wenn ſie den Schmerzen in Abſicht der Dauer nicht nachſtehen, ſo weichen ſie ihnen auch nicht in Abſicht der Größe; ſie ſtehen vielmehr mit den Schmerzen in gewiſſer Beziehung, und Epikur hat ihnen die Entfernung alles Schmerzhaften zum gemeinſchaftlichen Ziel geſetzt, weil die Natur das Vergnügen nur bis zur Wegſchaffung des Schmerzhaften erhöhe, ihm aber der Größe nach nicht höher zu ſteigen erlaube, ſondern nur, wenn ſie dahin gelangt iſt, von Schmerzen frey zu ſeyn, einige eben nicht nothwendige Abwechſelungen geſtatte. Der Weg aber, der vermittelſt der Begierde dahin führt, und als das Maaß des Vergnügens angeſehen werden muß, iſt alſo kurz und beſchränkt. Da nun die Epikureer hier einen viel zu kleinen Spielraum finden, ſo ſetzen ſie den letzten Zweck aus

dem

dem Körper, als einem öden, unfruchtbaren Boden, in die Seele hinüber, wo ſie den Wollüſten herrliche Triften und Wieſen zu verſchaffen glauben.

Aber in Ithaka fehlts an geräumigen Ebnen
und Wieſen — 13)

Das armſelige Fleiſch verſtattet keinen freyen und ungehinderten Genuß, jedem Vergnügen iſt da viel Fremdartiges, viele Angſt und Bangigkeit beygemiſcht.

Zeuxippus fiel ihm hier in die Rede: Wie? ſagte er — alſo meynſt du, daß dieſe Leute nicht recht thun, wenn ſie beym Körper, worinn die Entſtehung der Wolluſt ſich zuerſt zeigt, anfangen, dann zur Seele, als einem ſicheren Sitze derſelben übergehen, und in dieſer das Ganze vollenden?

Allerdings, verſetzte ich, handeln ſie hierinn recht und der Natur gemäß, daß ſie, nach dem Beyſpiel der Theoretiker ſowohl als der Staatsmänner, dort etwas beſſeres aufſuchen, und wirklich auch etwas vollkommeneres entdecken. Allein wenn man ſie nun wieder mit lauter Stimme betheuern hört, daß die Seele ſich über nichts in der Welt freue und erheitere, als über die Wollüſte des Körpers, die gegenwärtigen ſowohl als die noch zu erwartenden, und daß darinn ihr höchſtes Gut beſtehe — muß es einem da nicht vor-

13) Im 6ten Buche der Odyſſee, V. 605.

vorkommen, als wenn ſie die Seele zu einem neuen Gefäße für den Körper machen, in welches ſie die Wolluſt, wie einen Wein, aus einem untauglichen und leck gewordenen Faſſe umfüllen und alt werden laſſen, in der Meynung, ihr dadurch mehr Würde und Anſehen zu verſchaffen. Das neue Faß kann freylich den umgefüllten Wein lange Zeit aufbewahren, und ihn lieblicher machen; aber von der Wolluſt erhält die Seele das bloße Andenken, wie einen Geruch, und hat ſonſt gar nichts aufzubewahren. Denn die im Fleiſche aufkochende Wolluſt erliſcht auch wieder darinn, und was im Gedächtniſſe zurückbleibt, iſt ein bloßer Schatten oder Dampf; es verhält ſich damit eben ſo, als wenn einer von dem, was er geſtern getrunken oder gegeſſen hat, Vorſtellungen in ſeiner Seele aufheben, und ſich nun heute, in Ermangelung friſcher Speiſen, derſelben bedienen wollte.

Sieh einmal, wie viel gemäßigter und bedachtſamer die Kyrenaiker 14) hierbey verfahren, wiewohl ſie ſonſt mit Epikur aus Einer Schaale getrunken haben. Sie lehren nämlich, man ſolle der Freuden der Liebe nie bey hellem Lichte genießen, ſondern ſie mit dem Schleyer der Nacht bedecken, damit nicht die Seele ſich durch das Geſicht

14) Die von Ariſtippus aus Kyrene, Sokrates Schüler, geſtiftete philoſophiſche Schule oder Sekte.

Geſicht die Bilder der Handlung zu lebhaft einpräge und die Begierden immer von neuem entzünde. Die Epikureer hingegen glauben, der gröſzte Vorzug des Weiſen beſtehe darinn, daſz er die Bilder, Empfindungen und Bewegungen der Wolluſt in ſich ſelbſt behält, und ſich ihrer ſtets auf das lebhafteſte erinnert. Daſz nun dieſe ihre Behauptung der Weisheit nicht würdig iſt, da ſie ſo zu ſagen die Unreinigkeiten der Wolluſt in der Seele des Weiſen, wie in einem Kloake, ſich ſammlen laſſen, brauchen wir nicht erſt zu erinnern; ſo viel aber ſieht jeder gleich ein, daſz man nach ſolchen Grundſätzen nicht vergnügt leben kann. Denn ein Vergnügen, deſſen Genuſz nur für gering gehalten wird, kann doch wahrlich nicht eine groſze und lebhafte Erinnerung zurücklaſſen, und wer im Genuſſe ſich zu mäſzigen wuſzte, dem wird gewiſz dieſe Erinnerung ſich nicht zu tief einprägen; zumal da ſelbſt bey denen, die die Vergnügungen des Körpers mit Entzücken bewundern, die Wonne nach dem Genuſſe bald verſchwindet, und in der Seele bloſz ein Schatten oder Traum von dem entflogenen Vergnügen, als ein Zunder der Begierden, zurück bleibt.

So wie bey denen, die im Traume durſten oder der Liebe pflegen, die unvollkommene Luſt und der nicht befriedigende Genuſz die Begierde nur deſto heftiger anfacht; ſo iſt auch bey dieſen die Erinnerung an das Genoſſene mit gar keinem

Vergnügen verbunden; das einzige was ſie be- wirkt, iſt, daß ſie durch das ſchwache und un- nütze Ueberbleibſel der Wolluſt die ungeſtümmen Begierden noch mehr entflammt und immer wü- thender macht. Auch iſt es nicht wahrſcheinlich, daß vernünftige und tugendhafte Männer bey den Gedanken an dergleichen Dinge lange ver- weilen, oder gleichſam aus ihren Tagebüchern — womit einſt Epikur den Karneades 15) aufzog, daß er es wirklich gethan habe — es immer wie- derholen ſollten, wie oft ſie bey einer Hedeia oder Leontium 16) geſchlafen, wo ſie thaſiſchen Wein getrunken, oder an welchen Eikaden ſie am herrlichſten geſchmaußt haben. 17) Eine ſolche ſchwärmeriſche Anhänglichkeit der Seele, ſich der genoſſenen Freuden zu erinnern, verräth immer eine raſende, ja viehiſche Begierde, die mit un- geſtümmer Hitze den gegenwärtigen oder noch er- warteten Vergnügungen nachſtrebt.

Aus

15) Dieß iſt, wie Reiske bemerkt, nicht der Akade- miker Karneades, der durch ſeine Streitigkeiten mit den Stoikern und durch ſeine Geſandtſchaft nach Rom bekannt worden, ſondern ein weit älterer, ein vertrauter Freund Epikurs.

16) Namen berühmter Buhlerinnen oder Hetären in Griechenland.

17) Σικας bedeutet den zwanzigſten Tag jedes Mona- tes, welchen die Epikureer zum Andenken des Stif- ters ihrer Schule mit prächtigen Gaſtmahlen zu feyern pflegten. Davon bekamen ſie auch den Spott- namen Eikadiſten.

Aus dieſer Urſache nehmen nun, wie mich dünkt, die Epikureer, die dieſe Ungereimtheiten ſelbſt bemerkten, ihre Zuflucht zu der Schmerzloſigkeit und feſten Geſundheit des Fleiſches so daß das vergnügte Leben in dem Gedanken, dieſe inskünftige zu erlangen, oder ſchon verlangt zu haben, beſtehen ſoll. Denn der feſte Geſundheitszuſtand des Fleiſches und die gewiſſe Hoffnung von deſſen Fortdauer gewähren denen, die des Nachdenkens fähig ſind, die vollkommenſte und ſicherſte Freude. Nun erwäge denn erſtlich, wie ſie hierbey verfahren, und wie ſie, ſey es die Wolluſt oder die Schmerzloſigkeit, oder die feſte Geſundheit, ſie bald hinauf bald hinunter ſetzen, erſt aus dem Körper in die Seele, dann wieder aus dieſer in jenen, zuletzt aber dieſelbe, weil ſie immer entſchlüpft und vom Körper nicht gefaßt werden kann, mit dem Prinzip 18) verbinden müſſen. Sie legen alſo der Wolluſt des Fleiſches, wie ſie ſich ausdrücken, die Freude der Seele zum Grunde, und laſſen dann die Freude ſich wieder durch die Hoffnung in Wolluſt endigen. Wie kann aber in aller Welt, wenn der Grund erſchüttert wird, das darauf ſtehende Gebäude unerſchüttert bleiben? Oder wie kann man eine ſichere Hoffnung, eine unwandelbare Freude auf eine Sache ſez-

18) Oder nach Reiskens Verbeſſerung: mit der Seele.

zen, die ſo viele unruhige Bewegungen und Veränderungen enthält, als der Körper, der nicht nur von auſſen vielen nothwendigen Zufällen und Stößen ausgeſetzt iſt, ſondern auch in ſich ſelbſt Keime von Uebeln hat, die ſich durch keine Vernunft abwenden laſſen? Denn ſonſt wären gewiß nicht weiſe und verſtändige Männer mit Harnſtrenge, Ruhr, Schwindſucht und Waſſerſucht geplagt geweſen, Uebel, deren einige Epikurus ſelbſt und Poliänus 19) befallen, andere Neokles und Agathobulus 20) weggerafft haben. Damit will ich ihnen keinesweges Vorwürfe machen — denn es iſt mir wohl bekannt, daß auch Pherekydes und Herakleitus 21) ſchreckliche Krankheiten haben ausſtehen müſſen – aber dieß fordere ich doch von ihnen, daß ſie, wenn ſie ihre Leiden eingeſtehen, und nicht durch eitle Prahlereyen ſich ein

19) Epikurus iſt nach Diogenes Laert. B. 10, 9. an Steinſchmerzen geſtorben. Polyänus aus Lampſakus, war ein vertrauter Freund Epikurs. Ebendaſ. B. 10, 12.

20) Neokles und Agathobulus waren Brüder von Epikur. Den letztern nennt Diogenes B. 10, 2. Ariſtobulus.

21) Pherekydes Krankheit war, nach Aelians vermiſchter Geſchichte B. 4. K. 28. und B. 5. K. 2. daß aus ſeinem Fleiſche überall Läuſe hervorkamen, und er bey lebendigem Leibe verfaulte. Herakleitus iſt an der Waſſerſucht geſtorben. S. Diogen. Laert. B. 9. K. 1, 3.

ein Anſehen geben und für dreiſte Großſprecher gehalten ſeyn wollen, daß ſie, ſage ich, entweder nicht die feſte Geſundheit des Fleiſches zum einzigen Prinzip der Freude machen, oder nicht behaupten, daß Leute, die mit heftigen Schmerzen und Krankheiten geplagt ſind, ſich freuen und denſelben trotzen können.

Oft iſt die gute und feſte Geſundheit des Fleiſches wirklich vorhanden, aber bey alle dem wird eine verſtändige Seele ſich keine ſichere und gewiſſe Rechnung auf die ſtete Fortdauer derſelben machen; ſondern wie auf dem Meere, nach Aeſchylus, 22)

Die ſtille, heitre Nacht dem weiſen Steuermann
Die bängſten Sorgen bringt —

— denn die Zukunft iſt immer ungewiß — ſo kann auch eine Seele, die ihre ganze Glückſeligkeit in dem Wohlbefinden des Körpers und den Hoffnungen wegen deſſen Fortdauer ſetzt, von banger Furcht und Unruhe unmöglich frey ſeyn. Denn der Körper wird nicht bloß von auſſen, wie das Meer, durch Stürme und Orkane bewegt; weit zahlreicher und heftiger ſind die Unruhen, die er in ſich ſelbſt hervorbringt. Ja man kann ſich eher einen ſturmfreyen Winter verſprechen, als erwarten, daß die feſte Geſundheit des Körpers ununterbrochen fortdauern werde. Was hat

 denn

22) In den Hiketiden, oder Flehenden, nicht weit vom Ende.

denn ſonſt die Dichter veranlaßt, die menſchlichen Dinge nichtig, vergänglich und unbeſtändig zu nennen, und ſie mit den Blättern, die in der einen Jahreszeit hervorkommen, und in der andern wieder abfallen, zu vergleichen, 23) als der hinfällige, ſo manchen Verletzungen unterworfene Zuſtand des Körpers, deſſen vollkommenſte Geſundheit man ſogar, nach dem Ausſpruch der Aerzte, fürchten und vermindern muß? „Der höchſte Grad des Wohlbefindens, lehrt „Hippokrates, iſt etwas mißliches und gefähr„liches.“ Und Euripides ſagt:

Er, blühend jüngſt und ſchön, verloſch dem Sterne gleich,
Der ſich vom Himmel ſtürzt — 24)

Man glaubt ja auch, daß ſchöne Jünglinge durch Neid und Mißgunſt vermittelſt eines einzigen Blicks verletzt werden können, weil ihr blühender Zuſtand

23) Eine Anſpielung auf die bekannte Stelle Homers im 6ten Buche der Iliade, V. 146 ff.

Gleich wie Blätter im Walde, ſo ſind die Geſchlechte der Menſchen
Einige ſtreuet der Wind auf die Erd' hin, andere wieder
Treibt der knoſpende Wald, erzeugt in des Frühlinges Wärme:
So der Menſchen Geſchlecht, dieß wächſt und jenes verſchwindet.

Vergl. im 21ſten Buche, V. 464 ff.

24) S. oben im 4ten Bande, S. 95.

Zuſtand wegen der Schwäche des Körpers jede Veränderung ſogleich annimmt. 25)

Daß die Lehre der Epikureer zu einem harmloſen Leben durchaus untauglich ſey, läßt ſich auch aus dem, was ſie von andern ſagen, erſehen. Sie behaupten nämlich, daß Verbrecher und Uebelthäter ihr ganzes Leben in Kummer und banger Beſorgniß hinbringen. Denn wenn ſie auch verborgen bleiben können, ſo iſt es ihnen doch nicht möglich, wegen dieſer Verborgenheit ein gewiſſes Zutrauen zu faſſen. Denn immer drohende Furcht vor der Zukunft erlaubt ihnen alſo nie, froh zu werden und ſich bey der Gegenwart zu beruhigen — Aber ſie ſehen nicht ein, daß dieſe ihre Bemerkung ſie ſelbſten trifft. Denn es geſchieht oft, daß der Körper ſich vollkommen wohl und geſund befindet; deswegen kann man ſich noch nicht auf die Fortdauer dieſes Zuſtandes ſicher verlaſſen, und ſo müſſen wir immer in Abſicht deſſen, was dem Körper bevorſteht, in banger Furcht und Unruhe ſchweben, wenn wir von demſelben eine gewiſſe und ſichere Hoffnung erwarten, deren wir noch nicht theilhaftig werden konnten. 26) Nicht ungerecht

25) Man ſehe, was über dieſen Umſtand im 5ten Buche der Tiſchreden, oben im 5ten Bande S. 540 ff. geſagt worden.

26) So erklärt der ſeel. Reiſke dieſe verdorbene Stelle. Amyot überſetzt ſie alſo: Et eſt force qu'ils ſoyent toujours en doute et defiance de l'avenir, comme

Einer weitläuftigen Erörterung über das vergnügte Leben beugen die Epikureer dadurch vor, daß ſie ſelbſt geſtehen, das Vergnügen des Fleiſches ſey klein, oder vielmehr nur von Einem Augenblicke, wenn es anders nicht ein leeres, prahleriſches Geſchwätz iſt, daß Metrodorus ſagt: „In vielen Fällen pflegen wir die Wollüſte „anzuſpeyen —“ und Epikurus: „Der kranke „Weiſe lacht bey den heftigſten Schmerzen des „Körpers.“ Wie können alſo die Vergnügungen und Wollüſte für Leute, denen die Schmerzen des Körpers ſo leicht und unbedeutend ſind, noch einigen Werth haben? Denn wenn ſie den Schmerzen in Abſicht der Dauer nicht nachſtehen, ſo weichen ſie ihnen auch nicht in Abſicht der Größe; ſie ſtehen vielmehr mit den Schmerzen in gewiſſer Beziehung, und Epikur hat ihnen die Entfernung alles Schmerzhaften zum gemeinſchaftlichen Ziel geſetzt, weil die Natur das Vergnügen nur bis zur Wegſchaffung des Schmerzhaften erhöhe, ihm aber der Größe nach nicht höher zu ſteigen erlaube, ſondern nur, wenn ſie dahin gelangt iſt, von Schmerzen frey zu ſeyn, einige eben nicht nothwendige Abwechſelungen geſtatte. Der Weg aber, der vermittelſt der Begierde dahin führt, und als das Maaß des Vergnügens angeſehen werden muß, iſt alſo kurz und beſchränkt. Da nun die Epikureer hier einen viel zu kleinen Spielraum finden, ſo ſetzen ſie den letzten Zweck aus

dem

dem Körper, als einem öden, unfruchtbaren Boden, in die Seele hinüber, wo ſie den Wollüſten herrliche Triften und Wieſen zu verſchaffen glauben.

Aber in Ithaka fehlts an geräumigen Ebnen
und Wieſen — 13)

Das armſelige Fleiſch verſtattet keinen freyen und ungehinderten Genuß, jedem Vergnügen iſt da viel Fremdartiges, viele Angſt und Bangigkeit beygemiſcht.

Zeuxippus fiel ihm hier in die Rede: Wie? ſagte er — alſo meynſt du, daß dieſe Leute nicht recht thun, wenn ſie beym Körper, worinn die Entſtehung der Wolluſt ſich zuerſt zeigt, anfangen, dann zur Seele, als einem ſicheren Sitze derſelben übergehen, und in dieſer das Ganze vollenden?

Allerdings, verſetzte ich, handeln ſie hierinn recht und der Natur gemäß, daß ſie, nach dem Beyſpiel der Theoretiker ſowohl als der Staatsmänner, dort etwas beſſeres aufſuchen, und wirklich auch etwas vollkommeneres entdecken. Allein wenn man ſie nun wieder mit lauter Stimme betheuern hört, daß die Seele ſich über nichts in der Welt freue und erheitere, als über die Wollüſte des Körpers, die gegenwärtigen ſowohl als die noch zu erwartenden, und daß darinn ihr höchſtes Gut beſtehe — muß es einem da nicht vor-

13) Im 6ten Buche der Odyſſee, V. 605.

vorkommen, als wenn ſie die Seele zu einem neuen Gefäße für den Körper machen, in welches ſie die Wolluſt, wie einen Wein, aus einem untauglichen und leck gewordenen Faſſe umfüllen und alt werden laſſen, in der Meynung, ihr dadurch mehr Würde und Anſehen zu verſchaffen. Das neue Faß kann freylich den umgefüllten Wein lange Zeit aufbewahren, und ihn lieblicher machen; aber von der Wolluſt erhält die Seele das bloße Andenken, wie einen Geruch, und hat ſonſt gar nichts aufzubewahren. Denn die im Fleiſche aufkochende Wolluſt erliſcht auch wieder darinn, und was im Gedächtniſſe zurückbleibt, iſt ein bloßer Schatten oder Dampf; es verhält ſich damit eben ſo, als wenn einer von dem, was er geſtern getrunken oder gegeſſen hat, Vorſtellungen in ſeiner Seele aufheben, und ſich nun heute, in Ermangelung friſcher Speiſen, derſelben bedienen wollte.

Sieh einmal, wie viel gemäßigter und bedachtſamer die Kyrenaiker 14) hierbey verfahren, wiewohl ſie ſonſt mit Epikur aus Einer Schaale getrunken haben. Sie lehren nämlich, man ſolle der Freuden der Liebe nie bey hellem Lichte genießen, ſondern ſie mit dem Schleyer der Nacht bedecken, damit nicht die Seele ſich durch das Geſicht

14) Die von Ariſtippus aus Kyrene, Sokrates Schüler, geſtiftete philoſophiſche Schule oder Sekte.

Geſicht die Bilder der Handlung zu lebhaft einpräge und die Begierden immer von neuem entzünde. Die Epikureer hingegen glauben, der größte Vorzug des Weiſen beſtehe darinn, daß er die Bilder, Empfindungen und Bewegungen der Wolluſt in ſich ſelbſt behält, und ſich ihrer ſtets auf das lebhafteſte erinnert. Daß nun dieſe ihre Behauptung der Weisheit nicht würdig iſt, da ſie ſo zu ſagen die Unreinigkeiten der Wolluſt in der Seele des Weiſen, wie in einem Kloake, ſich ſammlen laſſen, brauchen wir nicht erſt zu erinnern; ſo viel aber ſieht jeder gleich ein, daß man nach ſolchen Grundſätzen nicht vergnügt leben kann. Denn ein Vergnügen, deſſen Genuß nur für gering gehalten wird, kann doch wahrlich nicht eine große und lebhafte Erinnerung zurücklaſſen, und wer im Genuſſe ſich zu mäßigen wußte, dem wird gewiß dieſe Erinnerung ſich nicht zu tief einprägen; zumal da ſelbſt bey denen, die die Vergnügungen des Körpers mit Entzücken bewundern, die Wonne nach dem Genuſſe bald verſchwindet, und in der Seele bloß ein Schatten oder Traum von dem entflogenen Vergnügen, als ein Zunder der Begierden, zurück bleibt.

So wie bey denen, die im Traume durſten oder der Liebe pflegen, die unvollkommene Luſt und der nicht befriedigende Genuß die Begierde nur deſto heftiger anfacht; ſo iſt auch bey dieſen die Erinnerung an das Genoſſene mit gar keinem Ver-

Vergnügen verbunden; das einzige was ſie bewirkt, iſt, daß ſie durch das ſchwache und unnütze Ueberbleibſel der Wolluſt die ungeſtümmen Begierden noch mehr entflammt und immer wüthender macht. Auch iſt es nicht wahrſcheinlich, daß vernünftige und tugendhafte Männer bey den Gedanken an dergleichen Dinge lange verweilen, oder gleichſam aus ihren Tagebüchern — womit einſt Epikur den Karneades 15) aufzog, daß er es wirklich gethan habe — es immer wiederholen ſollten, wie oft ſie bey einer Hedeia oder Leontium 16) geſchlafen, wo ſie thaſiſchen Wein getrunken, oder an welchen Eikaden ſie am herrlichſten geſchmaußt haben. 17) Eine ſolche ſchwärmeriſche Anhänglichkeit der Seele, ſich der genoſſenen Freuden zu erinnern, verräth immer eine raſende, ja viehiſche Begierde, die mit ungeſtümmer Hitze den gegenwärtigen oder noch erwarteten Vergnügungen nachſtrebt.

Aus

15) Dieß iſt, wie Reiſke bemerkt, nicht der Akademiker Karneades, der durch ſeine Streitigkeiten mit den Stoikern und durch ſeine Geſandtſchaft nach Rom bekannt worden, ſondern ein weit älterer, ein vertrauter Freund Epikurs.

16) Namen berühmter Buhlerinnen oder Hetären in Griechenland.

17) Εικας bedeutet den zwanzigſten Tag jedes Monates, welchen die Epikureer zum Andenken des Stifters ihrer Schule mit prächtigen Gaſtmahlen zu feyern pflegten. Davon bekamen ſie auch den Spottnamen Eikadiſten.

Aus dieſer Urſache nehmen nun, wie mich dünkt, die Epikureer, die dieſe Ungereimtheiten ſelbſt bemerkten, ihre Zuflucht zu der Schmerzloſigkeit und feſten Geſundheit des Fleiſches ſo daß das vergnügte Leben in dem Gedanken, dieſe inskünftige zu erlangen, oder ſchon verlangt zu haben, beſtehen ſoll. Denn der feſte Geſundheitszuſtand des Fleiſches und die gewiſſe Hoffnung von deſſen Fortdauer gewähren denen, die des Nachdenkens fähig ſind, die vollkommenſte und ſicherſte Freude. Nun erwäge denn erſtlich, wie ſie hierbey verfahren, und wie ſie, ſey es die Wolluſt oder die Schmerzloſigkeit, oder die feſte Geſundheit, ſie bald hinauf bald hinunter ſetzen, erſt aus dem Körper in die Seele, dann wieder aus dieſer in jenen, zuletzt aber dieſelbe, weil ſie immer entſchlüpft und vom Körper nicht gefaßt werden kann, mit dem Prinzip 18) verbinden müſſen. Sie legen alſo der Wolluſt des Fleiſches, wie ſie ſich ausdrücken, die Freude der Seele zum Grunde, und laſſen dann die Freude ſich wieder durch die Hoffnung in Wolluſt endigen. Wie kann aber in aller Welt, wenn der Grund erſchüttert wird, das darauf ſtehende Gebäude unerſchüttert bleiben? Oder wie kann man eine ſichere Hoffnung, eine unwandelbare Freude auf eine Sache ſetzen,

18) Oder nach Reiſkens Verbeſſerung: mit der Seele.

zen, die ſo viele unruhige Bewegungen und Veränderungen enthält, als der Körper, der nicht nur von außen vielen nothwendigen Zufällen und Stößen ausgeſetzt iſt, ſondern auch in ſich ſelbſt Keime von Uebeln hat, die ſich durch keine Vernunft abwenden laſſen? Denn ſonſt wären gewiß nicht weiſe und verſtändige Männer mit Harnſtrenge, Ruhr, Schwindſucht und Waſſerſucht geplagt geweſen, Uebel, deren einige Epikurus ſelbſt und Poliänus 19) befallen, andere Neokles und Agathobulus 20) weggerafft haben. Damit will ich ihnen keinesweges Vorwürfe machen — denn es iſt mir wohl bekannt, daß auch Pherekydes und Herakleitus 21) ſchreckliche Krankheiten haben ausſtehen müſſen — aber dieß fordere ich doch von ihnen, daß ſie, wenn ſie ihre Leiden eingeſtehen, und nicht durch eitle Prahlereyen ſich ein

19) Epikurus iſt nach Diogenes Laert. B. 10, 9. an Steinſchmerzen geſtorben. Polyänus aus Lampſakus, war ein vertrauter Freund Epikurs. Ebendaſ. B. 10, 12.

20) Neokles und Agathobulus waren Brüder von Epikur. Den letztern nennt Diogenes B. 10, 2. Ariſtobulus.

21) Pherekydes Krankheit war, nach Aelians vermiſchter Geſchichte B. 4. K. 28. und B. 5. K. 2. daß aus ſeinem Fleiſche überall Läuſe hervorkamen, und er bey lebendigem Leibe verfaulte. Herakleitus iſt an der Waſſerſucht geſtorben. S. Diogen. Laert. B. 9. K. 1, 3.

ein Anſehen geben und für dreiſte Großſprecher gehalten ſeyn wollen, daß ſie, ſage ich, entweder nicht die feſte Geſundheit des Fleiſches zum einzigen Prinzip der Freude machen, oder nicht behaupten, daß Leute, die mit heftigen Schmerzen und Krankheiten geplagt ſind, ſich freuen und denſelben trotzen können.

Oft iſt die gute und feſte Geſundheit des Fleiſches wirklich vorhanden, aber bey alle dem wird eine verſtändige Seele ſich keine ſichere und gewiſſe Rechnung auf die ſtete Fortdauer derſelben machen; ſondern wie auf dem Meere, nach Aeſchylus, 22)

Die ſtille, heitre Nacht dem weiſen Steuermann
Die bängſten Sorgen bringt —

— denn die Zukunft iſt immer ungewiß — ſo kann auch eine Seele, die ihre ganze Glückſeligkeit in dem Wohlbefinden des Körpers und den Hoffnungen wegen deſſen Fortdauer ſetzt, von banger Furcht und Unruhe unmöglich frey ſeyn. Denn der Körper wird nicht bloß von auſſen, wie das Meer, durch Stürme und Orkane bewegt; weit zahlreicher und heftiger ſind die Unruhen, die er in ſich ſelbſt hervorbringt. Ja man kann ſich eher einen ſturmfreyen Winter verſprechen, als erwarten, daß die feſte Geſundheit des Körpers ununterbrochen fortdauern werde. Was hat

 denn

22) In den Hiketiden, oder Flehenden, nicht weit vom Ende.

denn ſonſt die Dichter veranlaßt, die menſchlichen Dinge nichtig, vergänglich und unbeſtändig zu nennen, und ſie mit den Blättern, die in der einen Jahreszeit hervorkommen, und in der andern wieder abfallen, zu vergleichen, 23) als der hinfällige, ſo manchen Verletzungen unterworfene Zuſtand des Körpers, deſſen vollkommenſte Geſundheit man ſogar, nach dem Ausſpruch der Aerzte, fürchten und vermindern muß? „Der höchſte Grad des Wohlbefindens, lehrt „Hippokrates, iſt etwas mißliches und gefähr„liches.“ Und Euripides ſagt:

Er, blühend jüngſt und ſchön, verloſch dem Sterne gleich,
Der ſich vom Himmel ſtürzt — 24)

Man glaubt ja auch, daß ſchöne Jünglinge durch Neid und Mißgunſt vermittelſt eines einzigen Blicks verletzt werden können, weil ihr blühender Zuſtand

23) Eine Anſpielung auf die bekannte Stelle Homers im 6ten Buche der Iliade, V 146 ff.

Gleich wie Blätter im Walde, ſo ſind die Geſchlechte der Menſchen
Einige ſtreuet der Wind auf die Erd' hin, andere wieder
Treibt der knoſpende Wald, erzeugt in des Frühlinges Wärme:
So der Menſchen Geſchlecht, dieß wächſt und jenes verſchwindet.

Vergl. im 22ſten Buche, V. 464 ff.

24) S. oben im 4ten Bande, S. 95.

Zuſtand wegen der Schwäche des Körpers jede Veränderung ſogleich annimmt. 25)

Daß die Lehre der Epikureer zu einem harmloſen Leben durchaus untauglich ſey, läßt ſich auch aus dem, was ſie von andern ſagen, erſehen. Sie behaupten nämlich, daß Verbrecher und Uebelthäter ihr ganzes Leben in Kummer und banger Beſorgniß hinbringen. Denn wenn ſie auch verborgen bleiben können, ſo iſt es ihnen doch nicht möglich, wegen dieſer Verborgenheit ein gewiſſes Zutrauen zu faſſen. Denn immer drohende Furcht vor der Zukunft erlaubt ihnen alſo nie, froh zu werden und ſich bey der Gegenwart zu beruhigen — Aber ſie ſehen nicht ein, daß dieſe ihre Bemerkung ſie ſelbſten trifft. Denn es geſchieht oft, daß der Körper ſich vollkommen wohl und geſund befindet; deswegen kann man ſich noch nicht auf die Fortdauer dieſes Zuſtandes ſicher verlaſſen, und ſo müſſen wir immer in Abſicht deſſen, was dem Körper bevorſteht, in banger Furcht und Unruhe ſchweben, wenn wir von demſelben eine gewiſſe und ſichere Hoffnung erwarten, deren wir noch nicht theilhaftig werden konnten. 26) Nicht un-

25) Man ſehe, was über dieſen Umſtand im 5ten Buche der Tiſchreden, oben im 5ten Bande S. 540 ff. geſagt worden.

26) So erklärt der ſeel. Reiſke dieſe verdorbene Stelle. Amyot überſetzt ſie alſo: Et eſt force qu'ils soyent toujours en doute et defiance de l'avenir, comme

gerecht handeln, trägt zu dieſem Vertrauen nicht das geringſte bey. Denn nicht blos das verſchuldete Leiden, ſondern das Leiden überhaupt iſt es, was uns Furcht erregt; und man darf ſich nicht einbilden, daß es nur peinlich ſey, ſelbſt Ungerechtigkeiten zu verüben, nicht aber, dergleichen von andern zu dulden; nein, die Grauſamkeit des Lachares 27) war für die Athener, und die des Dionyſius für die Syrakuſaner, wo nicht ein größeres, doch gewiß kein geringeres Uebel, als für dieſe beyde ſelbſt. Sie ſchreckten und wurden geſchreckt, und mußten immer Mißhandlungen gewärtig ſeyn, weil ſie vorher jeden, der ihnen in den Weg kam, beleidiget und gemißhandelt hatten. Was braucht man hier erſt der

comme une femme groſſe, qui atend l'heure de ſon travail, à cauſe du corps, ou bien qu'ils dient comment ils atendent encore une eſperance feable et certaine de lui, veu que jamais ils ne l'ont peu ci devant aquerir jusques ici. Dieſem iſt Nüſcheler gefolgt.

27) Dieſer Lachares, ein gemeiner Bürger zu Athen, fand Mittel ſich der höchſten Gewalt in Athen zu bemächtigen, als Demetrius, Antigonus Sohn, genöthiget war, dieſe Stadt und Griechenland zu verlaſſen. Er regierte mit vieler Gewaltthätigkeit ſo lange, bis Demetrius wieder zurückkam und Athen belagerte, wo er denn mit vielen Schätzen entfloh, und zuletzt in Böotien erſchlagen wurde. S. Plutarchs Leben des Demetrius K. 33.

der Wuth des Pöbels, der Grauſamkeit der Räuber, der Ränke der Erbſchleicher, der Anſteckung der Luft, und der Gefahren des Meeres, von welchen Epikur, wie er ſelbſt ſagt, auf einer Fahrt nach Lampſakus beynahe verſchlungen worden, zu erwähnen? Die Natur des Fleiſches, die ſo vielen Stoff zu Krankheiten in ſich ſelbſt hat, und die Schmerzen aus dem Körper, wie, nach dem Sprichworte, die Riemen aus dem Stiere nimmt, 28) iſt ſchon hinreichend, den Böſen ſowohl als den Guten das Leben gefährlich und kummervoll zu machen, wenn dieſe alle ihre Freude und Zuverſicht blos und allein auf das Fleiſch und die darauf ſich beziehende Hoffnung zu ſetzen gelernt haben, wie Epikur in vielen ſeiner Werke, beſonders in der Abhandlung über das höchſte Gut lehret.

Indeß iſt das Prinzip des vergnügten Lebens, welches die Epikureer annehmen, nicht nur unſicher und unzuverläſſig, ſondern auch in jeder Rückſicht verächtlich und geringſchätzig, da ſie die Befreyung vom Uebel für die höchſte Wonne und Glückſeligkeit erklären, und behaupten, es laſſe ſich nichts denken, und die ganze Natur habe nichts,

28) Ein Sprüchwort, das von Ackerleuten hergenommen iſt, welche die Riemen, womit der Stier gebunden wird, aus der Haut eines Stiers nehmen. Es wurde von denen gebraucht, welche die Mittel, dem andern zu ſchaden, von dieſem ſelbſt hernehmen.

nichts, worein man das Gute ſetzen könne, dasjenige ausgenommen, woraus das Uebel derſelben vertrieben wird, wie Metrodorus in ſeiner Abhandlung gegen die Sophiſten ſagt. Demnach iſt das höchſte Gut ſelbſt nichts anders, als die Befreyung vom Uebel; denn es iſt ja nichts vorhanden, wo das höchſte Gut ſich hinſetzen ließe, wenn demſelben weiter keine Schmerzen und Unannehmlichkeiten Platz machen können. Damit ſtimmt auch Epikur überein, wenn er ſagt, das Weſen des höchſten Guts entſpringe aus der Entfernung des Uebels, aus der Erinnerung, der Betrachtung und der Freude, daß uns dieß begegnet iſt. 29) „Denn das iſt, fährt er fort, „die höchſte und vollkommenſte Freude, großem „Uebel entronnen zu ſeyn, und darin beſteht das „Weſen der Glückſeligkeit, wenn man dieß gehörig erwägt, und dann dabey beharrt, ohne „ſich die Zeit mit leerem Geſchwätze über das „höchſte Gut zu verderben.“ 30)

29) Nämlich, vom Uebel befreyet zu werden.

30) H. Nüſcheler, giebt dieſer dunkeln Stelle Epikurs eine andere Wendung, und überſetzt alſo: „Denn nichts kann uns eine ſo überſchwengliche „Freude verurſachen, als ein drohendes Uebel, dem „wir glücklich entronnen ſind. Dieß iſt das Weſen „der Glückſeligkeit; und ſo wird es ein jeder finden, „der der Sache wohl nachdenkt, ſich an dieſem Begriff feſt hält, und nicht lieber vergebens herumſchweift, und von der Glückſeligkeit in den Tag „hineinſchwatzt.“

O welche groſse Wonne, welche Glückſeligkeit, die dieſe Leute genieſsen, wenn ſie ſich über die Befreyung von Kummer, Schmerz und Ungemach freuen! Verlohnt ſichs nicht der Mühe, in ſolchem ſtolzen Tone davon zu ſprechen, wie ſie, da ſie ſich Unſterbliche, die den Göttern gleich ſind, nennen, und vor Freuden über die Gröſse und Vollkommenheit ihres Glücks in ein lautes Frohlocken und Jubelgeſchrey ausbrechen, weil ſie allein, weiſer als andere Menſchen, jenes göttliche und erhabene Gut, vom Uebel frey zu ſeyn, aufgefunden haben? So geben ſie ja nun den Schweinen und Schöpſen an Glückſeligkeit nichts nach, da ſie ihr ganzes Glück auf das Fleiſch und die Hoffnung der Seele, wegen des Wohlbefindens des Fleiſches, gründen.

Indeſs iſt die Vermeidung des Uebels nicht einmal für die geſchicktern und artigern Thiere der einzige Zweck, wornach ſie ſtreben. Wenn ſie geſättigt ſind, fangen ſie an zu ſingen, oder beluſtigen ſich mit Schwimmen, Fliegen und Laufen, und ſuchen ſpielend in ihrer Freude und Luſtigkeit allerhand Stimmen und Töne nachzumachen. Dabey liebkoſen ſie einander, und ſpringen munter herum, weil es ihre Natur ſo mit ſich bringt, daſs ſie, nach Entfernung des Uebels, das Gute aufſuchen, oder vielmehr, überhaupt alles Schmerzhafte und Fremde, als Hinderniſſe ihres Glücks, durch Verfolgung des Beſſern und Angemeſsnen

gemeßnen aus ihrer Natur verbannen. Denn das Nothwendige iſt noch kein Gut, ſondern jenſeits der Vermeidung des Uebels liegt erſt das, was wir ſuchen und wählen müſſen, und alſo gewiß auch das, was angenehm und unſerer Natur gemäß iſt. Dieß ſagt auch **Plato**, und lehrt, man ſolle ja nicht die Befreyung von Kummer und Schmerz als ein Vergnügen betrachten, ſondern gleichſam als einen Schattenriß, oder als eine Miſchung des Angemeßnen und des Fremden, wie des Weiſſen und Schwarzen, die ſich von unten nach der Mitte erhebt. Aber weil man nicht weiß, was unten iſt, hält man immer das Mittel für das Aeußerſte und für die Grenze. Und dieß iſt hier der Fall mit **Epikurus** und **Metrodorus**, da ſie die Vermeidung des Uebels für das Weſen und den höchſten Grad der Glückſeligkeit halten, und alſo nur eine Freude empfinden wie Sklaven oder aus den Banden entlaſſene Gefangene, welche froh ſind, nach ſo vielen Schlägen und Mißhandlungen ſich ſalben und baden zu können, aber noch keine freye, reine, ungemiſchte und narbenloſe Freude gekoſtet oder empfunden haben.

Mit der Krätze oder mit Triefaugen behaftet zu ſeyn, iſt zwar immer eine widrige und unangenehme Sache; aber deswegen iſt das Kratzen der Haut und das Auswiſchen der Augen, noch nicht etwas vortrefliches. Eben ſo wenig folgt auch

auch, daß, wenn Schmerz, abergläubiſche Furcht vor den Göttern, oder Bangigkeit wegen des Zuſtandes nach dem Tode ein Uebel iſt, die Befreyung von dem allen eine beneidenswerthe Glückſeligkeit ſeyn müſſe. Die Epikureer weiſen der Freude einen viel zu kleinen und beſchränkten Spielraum an, in welchem ſie ſich drehet und windet, bis ſie nicht mehr vor der Unterwelt erſchrickt. Ihre Glückſeligkeit erhebt ſich alſo kaum über die Meynungen des Pöbels, und macht das zum einzigen Ziel der Weisheit, was ſich ſchon bey den unvernünftigen Thieren zu finden ſcheint. Denn wie in Abſicht der Schmerzloſigkeit des Körpers nichts darauf ankömmt, ob er durch ſich ſelbſt oder von Natur von Schmerzen frey iſt; ſo iſt es gewiß auch für die Ruhe der Seele von keinem Belang, ob ſie es ſich ſelbſt oder der Natur verdankt, daß ſie von Furcht und Bangigkeit frey iſt. Ja man kann füglich ſagen, daß eine Seele, die der Furcht und Unruhe gar nicht empfänglich iſt, von ſtärkerer und beſſerer Beſchaffenheit ſey, als die, welche durch Sorgfalt und Vernunft ſich erſt davon losmachen muß. Doch ſie ſollen beyde einander gleich ſeyn; denn auch ſo wird ſich bald ergeben, daß die Epikureer vor den Thieren nichts voraus haben, daß ſie über die Erzählungen von den Göttern und der Unterwelt nicht erſchrecken, und keine endloſen Quaalen und Schmerzen erwarten. Epikurus lehrt ja ſelbſt,

ſelbſt, daß die Thiere in dieſer Rückſicht Vorzüge vor uns haben, 31) wenn er ſagt: „Schreckten „uns nicht die Beſorgniſſe wegen der Lufterſchei„nungen, und das, was man von Tod und „Schmerzen erzählt, ſo brauchten wir gar keine „Naturlehre.“ Die Thiere argwöhnen nichts ſchlimmes von den Göttern, ſie werden durch keine Meynungen von dem Zuſtande nach dem Tode beunruhiget, ſie wiſſen und denken ſich überhaupt in dieſen Dingen gar nichts arges. Ja wenn die Epikureer von dem Begriffe, den ſie von Gott haben, die Vorſehung nicht ausſchlöſſen, ſo könnte es noch allenfalls ſcheinen, daß die Weiſen wegen der großen Hoffnungen vor den Thieren in Abſicht des vergnügten Lebens einen Vorzug haben; aber da ſie bey der Lehre von Gott keinen andern Zweck kennen, als die Furcht vor Gott ganz zu verbannen, und ſich von jeder Unruhe und Bangigkeit loszumachen, ſo gehen, meines Erachtens, diejenigen, welche ſich gar keinen Gott denken, weit ſicherer, als die einen Gott, der nicht ſchaden oder ſtrafen kann, kennen gelernt haben. Die Thiere brauchen ſich nicht erſt vom Aberglauben loszumachen, ſie ſind ja gar nicht darein verfallen; ſie haben nicht erſt nöthig, ſchreckhafte

31) Reiſke vermuthet, daß dieß oder etwas ähnliches hier fehle. Ich habe daher dieſe Worte eingeſchaltet, weil ſich ſonſt in dieſer Stelle kein Zuſammenhang findet.

hafte Begriffe von den Göttern abzulegen, ſie haben ja dergleichen nicht einmal angenommen. Eben dieß läßt ſich auch von dem Zuſtande in der Unterwelt ſagen. Etwas Gutes haben beyde nicht von daher zu erwarten; aber Furcht und Beſorgniß wegen der Dinge nach dem Tode findet ſich doch gewiß weniger bey denen, die vom Tode gar keinen Begriff haben, als bey ſolchen, die erſt den Begriff faſſen müſſen, daß der Tod ſie nichts angehe. Dieſe geht er wenigſtens in ſo fern an, als ſie über den Tod räſonniren und nachdenken; die Thiere hingegen ſind es ganz überhoben, an das zu denken, was ſie nichts angeht, und wenn ſie ſich auch in Acht nehmen, geſchlagen, verwundet und getödtet zu werden, ſo fürchten ſie an dem Tode blos das, was auch den Epikureern furchtbar iſt.

So ſind denn die Güter beſchaffen, welche dieſe Philoſophen, wie ſie ſelbſt ſagen, ihrer Weisheit zu verdanken haben; nun wollen wir auch ſehen, welche Güter ſie ſich ſelbſt entziehen und von ſich ſtoßen. Die Freudensbezeugungen der Seele über das Fleiſch und deſſen Wohlbefinden, die, wenn ſie mäßig ſind, eben nichts großes oder der Mühe werthes enthalten, hingegen wenn ſie ausſchweifen — auſſerdem daß ſie eitel und unbeſtändig ſind — immer beſchwerlich und ungeſtümm befunden werden, kann man durchaus nicht Vergnügungen oder Ergötzungen

gerecht handeln, trägt zu dieſem Vertrauen nicht das geringſte bey. Denn nicht blos das verſchuldete Leiden, ſondern das Leiden überhaupt iſt es, was uns Furcht erregt; und man darf ſich nicht einbilden, daß es nur peinlich ſey, ſelbſt Ungerechtigkeiten zu verüben, nicht aber, dergleichen von andern zu dulden; nein, die Grauſamkeit des Lachares 27) war für die Athener, und die des Dionyſius für die Syrakuſaner, wo nicht ein größeres, doch gewiß kein geringeres Uebel, als für dieſe beyde ſelbſt. Sie ſchreckten und wurden geſchreckt, und mußten immer Mißhandlungen gewärtig ſeyn, weil ſie vorher jeden, der ihnen in den Weg kam, beleidiget und gemißhandelt hatten. Was braucht man hier erſt der

comme une femme groſſe, qui atend l'heure de ſon travail, à cauſe du corps, ou bien qu'ils dient comment ils atendent encore une eſperance feable et certaine de lui, veu que jamais ils ne l'ont peu ci devant aquerir jusques ici. Dieſem iſt Nüſcheler gefolgt.

27) Dieſer Lachares, ein gemeiner Bürger zu Athen, fand Mittel ſich der höchſten Gewalt in Athen zu bemächtigen, als Demetrius, Antigonus Sohn, genöthiget war, dieſe Stadt und Griechenland zu verlaſſen. Er regierte mit vieler Gewaltthätigkeit ſo lange, bis Demetrius wieder zurückkam und Athen belagerte, wo er denn mit vielen Schätzen entfloh, und zuletzt in Böotien erſchlagen wurde. S. Plutarchs Leben des Demetrius K. 33.

der Wuth des Pöbels, der Grauſamkeit der Räuber, der Ränke der Erbſchleicher, der Anſteckung der Luft, und der Gefahren des Meeres, von welchen Epikur, wie er ſelbſt ſagt, auf einer Fahrt nach Lampſakus beynahe verſchlungen worden, zu erwähnen? Die Natur des Fleiſches, die ſo vielen Stoff zu Krankheiten in ſich ſelbſt hat, und die Schmerzen aus dem Körper, wie, nach dem Sprichworte, die Riemen aus dem Stiere nimmt, 28) iſt ſchon hinreichend, den Böſen ſowohl als den Guten das Leben gefährlich und kummervoll zu machen, wenn dieſe alle ihre Freude und Zuverſicht blos und allein auf das Fleiſch und die darauf ſich beziehende Hoffnung zu ſetzen gelernt haben, wie Epikur in vielen ſeiner Werke, beſonders in der Abhandlung über das höchſte Gut lehret.

Indeß iſt das Prinzip des vergnügten Lebens, welches die Epikureer annehmen, nicht nur unſicher und unzuverläſſig, ſondern auch in jeder Rückſicht verächtlich und geringſchätzig, da ſie die Befreyung vom Uebel für die höchſte Wonne und Glückſeligkeit erklären, und behaupten, es laſſe ſich nichts denken, und die ganze Natur habe nichts,

28) Ein Sprüchwort, das von Ackerleuten hergenommen iſt, welche die Riemen, womit der Stier gebunden wird, aus der Haut eines Stiers nehmen. Es wurde von denen gebraucht, welche die Mittel, dem andern zu ſchaden, von dieſem ſelbſt hernehmen.

nichts, worein man das Gute ſetzen könne, dasjenige ausgenommen, woraus das Uebel derſelben vertrieben wird, wie Metrodorus in ſeiner Abhandlung gegen die Sophiſten ſagt. Demnach iſt das höchſte Gut ſelbſt nichts anders, als die Befreyung vom Uebel; denn es iſt ja nichts vorhanden, wo das höchſte Gut ſich hinſetzen ließe, wenn demſelben weiter keine Schmerzen und Unannehmlichkeiten Platz machen können. Damit ſtimmt auch Epikur überein, wenn er ſagt, das Weſen des höchſten Guts entſpringe aus der Entfernung des Uebels, aus der Erinnerung, der Betrachtung und der Freude, daß uns dieß begegnet iſt. 29) „Denn das iſt, fährt er fort, „die höchſte und vollkommenſte Freude, großem „Uebel entronnen zu ſeyn, und darin beſteht das „Weſen der Glückſeligkeit, wenn man dieß gehörig erwägt, und dann dabey beharrt, ohne „ſich die Zeit mit leerem Geſchwätze über das „höchſte Gut zu verderben.“ 30)

29) Nämlich, vom Uebel befreyet zu werden.

30) H. Nüſcheler, giebt dieſer dunkeln Stelle Epikurs eine andere Wendung, und überſetzt alſo: „Denn nichts kann uns eine ſo überſchwengliche „Freude verurſachen, als ein drohendes Uebel, dem „wir glücklich entronnen ſind. Dieß iſt das Weſen „der Glückſeligkeit; und ſo wird es ein jeder finden, „der der Sache wohl nachdenkt, ſich an dieſem Begriff feſt hält, und nicht lieber vergebens herumſchweift, und von der Glückſeligkeit in den Tag „hineinſchwazt.“

O welche groſse Wonne, welche Glückſeligkeit, die dieſe Leute genieſsen, wenn ſie ſich über die Befreyung von Kummer, Schmerz und Ungemach freuen! Verlohnt ſichs nicht der Mühe, in ſolchem ſtolzen Tone davon zu ſprechen, wie ſie, da ſie ſich Unſterbliche, die den Göttern gleich ſind, nennen, und vor Freuden über die Gröſse und Vollkommenheit ihres Glücks in ein lautes Frohlocken und Jubelgeſchrey ausbrechen, weil ſie allein, weiſer als andere Menſchen, jenes göttliche und erhabene Gut, vom Uebel frey zu ſeyn, aufgefunden haben? So geben ſie ja nun den Schweinen und Schöpſen an Glückſeligkeit nichts nach, da ſie ihr ganzes Glück auf das Fleiſch und die Hoffnung der Seele, wegen des Wohlbefindens des Fleiſches, gründen.

Indeſs iſt die Vermeidung des Uebels nicht einmal für die geſchicktern und artigern Thiere der einzige Zweck, wornach ſie ſtreben. Wenn ſie geſättigt ſind, fangen ſie an zu ſingen, oder beluſtigen ſich mit Schwimmen, Fliegen und Laufen, und ſuchen ſpielend in ihrer Freude und Luſtigkeit allerhand Stimmen und Töne nachzumachen. Dabey liebkoſen ſie einander, und ſpringen munter herum, weil es ihre Natur ſo mit ſich bringt, daſs ſie, nach Entfernung des Uebels, das Gute aufſuchen, oder vielmehr, überhaupt alles Schmerzhafte und Fremde, als Hinderniſſe ihres Glücks, durch Verfolgung des Beſſern und Angemeſsnen

gemeßnen aus ihrer Natur verbannen. Denn das Nothwendige iſt noch kein Gut, ſondern jenſeits der Vermeidung des Uebels liegt erſt das, was wir ſuchen und wählen müſſen, und alſo gewiß auch das, was angenehm und unſerer Natur gemäß iſt. Dieß ſagt auch Plato, und lehrt, man ſolle ja nicht die Befreyung von Kummer und Schmerz als ein Vergnügen betrachten, ſondern gleichſam als einen Schattenriß, oder als eine Miſchung des Angemeßnen und des Fremden, wie des Weiſſen und Schwarzen, die ſich von unten nach der Mitte erhebt. Aber weil man nicht weiß, was unten iſt, hält man immer das Mittel für das Aeußerſte und für die Grenze. Und dieß iſt hier der Fall mit Epikurus und Metrodorus, da ſie die Vermeidung des Uebels für das Weſen und den höchſten Grad der Glückſeligkeit halten, und alſo nur eine Freude empfinden wie Sklaven oder aus den Banden entlaſſene Gefangene, welche froh ſind, nach ſo vielen Schlägen und Mißhandlungen ſich ſalben und baden zu können, aber noch keine freye, reine, ungemiſchte und narbenloſe Freude gekoſtet oder empfunden haben.

Mit der Krätze oder mit Triefaugen behaftet zu ſeyn, iſt zwar immer eine widrige und unannehme Sache; aber deswegen iſt das Kratzen der Haut und das Auswiſchen der Augen, noch nicht etwas vortrefliches. Eben ſo wenig folgt

auch

auch, daß, wenn Schmerz, abergläubiſche Furcht vor den Göttern, oder Bangigkeit wegen des Zuſtandes nach dem Tode ein Uebel iſt, die Befreyung von dem allen eine beneidenswerthe Glückſeligkeit seyn müſſe. Die Epikureer weiſen der Freude einen viel zu kleinen und beſchränkten Spielraum an, in welchem ſie ſich drehet und windet, bis ſie nicht mehr vor der Unterwelt erſchrickt. Ihre Glückſeligkeit erhebt ſich alſo kaum über die Meynungen des Pöbels, und macht das zum einzigen Ziel der Weisheit, was ſich ſchon bey den unvernünftigen Thieren zu finden ſcheint. Denn wie in Abſicht der Schmerzloſigkeit des Körpers nichts darauf ankömmt, ob er durch ſich ſelbſt oder von Natur von Schmerzen frey iſt; ſo iſt es gewiß auch für die Ruhe der Seele von keinem Belang, ob ſie es ſich ſelbſt oder der Natur verdankt, daß ſie von Furcht und Bangigkeit frey iſt. Ja man kann füglich ſagen, daß eine Seele, die der Furcht und Unruhe gar nicht empfänglich iſt, von ſtärkerer und beſſerer Beſchaffenheit ſey, als die, welche durch Sorgfalt und Vernunft ſich erſt davon losmachen muß. Doch ſie ſollen beyde einander gleich ſeyn; denn auch ſo wird ſich bald ergeben, daß die Epikureer vor den Thieren nichts voraus haben, daß ſie über die Erzählungen von den Göttern und der Unterwelt nicht erſchrecken, und keine endloſen Quaalen und Schmerzen erwarten. Epikurus lehrt ja

ſelbſt,

ſelbſt, daß die Thiere in dieſer Rückſicht Vorzüge vor uns haben, 31) wenn er ſagt: „Schreckten „uns nicht die Beſorgniſſe wegen der Lufterſchei„nungen, und das, was man von Tod und „Schmerzen erzählt, ſo brauchten wir gar keine „Naturlehre.“ Die Thiere argwöhnen nichts ſchlimmes von den Göttern, ſie werden durch keine Meynungen von dem Zuſtande nach dem Tode beunruhiget, ſie wiſſen und denken ſich überhaupt in dieſen Dingen gar nichts arges. Ja wenn die Epikureer von dem Begriffe, den ſie von Gott haben, die Vorſehung nicht ausſchlöſſen, ſo könnte es noch allenfalls ſcheinen, daß die Weiſen wegen der großen Hoffnungen vor den Thieren in Abſicht des vergnügten Lebens einen Vorzug haben; aber da ſie bey der Lehre von Gott keinen andern Zweck kennen, als die Furcht vor Gott ganz zu verbannen, und ſich von jeder Unruhe und Bangigkeit loszumachen, ſo gehen, meines Erachtens, diejenigen, welche ſich gar keinen Gott denken, weit ſicherer, als die einen Gott, der nicht ſchaden oder ſtrafen kann, kennen gelernt haben. Die Thiere brauchen ſich nicht erſt vom Aberglauben loszumachen, ſie ſind ja gar nicht darein verfallen; ſie haben nicht erſt nöthig, ſchreckhafte

31) Reiske vermuthet, daß dieß oder etwas ähnliches hier fehle. Ich habe daher dieſe Worte eingeſchaltet, weil ſich ſonſt in dieſer Stelle kein Zuſammenhang findet.

hafte Begriffe von den Göttern abzulegen, ſie haben ja dergleichen nicht einmal angenommen. Eben dieß läßt ſich auch von dem Zuſtande in der Unterwelt ſagen. Etwas Gutes haben beyde nicht von daher zu erwarten; aber Furcht und Beſorgniß wegen der Dinge nach dem Tode findet ſich doch gewiß weniger bey denen, die vom Tode gar keinen Begriff haben, als bey ſolchen, die erſt den Begriff faſſen müſſen, daß der Tod ſie nichts angehe. Dieſe geht er wenigſtens in ſo fern an, als ſie über den Tod räſonniren und nachdenken; die Thiere hingegen ſind es ganz überhoben, an das zu denken, was ſie nichts angeht, und wenn ſie ſich auch in Acht nehmen, geſchlagen, verwundet und getödtet zu werden, ſo fürchten ſie an dem Tode blos das, was auch den Epikureern furchtbar iſt.

So ſind denn die Güter beſchaffen, welche dieſe Philoſophen, wie ſie ſelbſt ſagen, ihrer Weisheit zu verdanken haben; nun wollen wir auch ſehen, welche Güter ſie ſich ſelbſt entziehen und von ſich ſtoßen. Die Freudensbezeugungen der Seele über das Fleiſch und deſſen Wohlbefinden, die, wenn ſie mäßig ſind, eben nichts großes oder der Mühe werthes enthalten, hingegen wenn ſie ausſchweifen — auſſerdem daß ſie eitel und unbeſtändig ſind — immer beſchwerlich und ungeſtümm befunden werden, kann man durchaus nicht Vergnügungen oder Ergötzungen

der Seele nennen, ſondern nur körperliche Wolluͤſte, denen die Seele gleichſam zulächelt und an deren Genuſſe ſie mit Theil nimmt. Aber die Freuden und Wonnegefühle, die dieſen Namen wirklich verdienen, ſind vom Gegentheil ganz rein und enthalten nichts, was Herzklopfen, Gewiſſensbiſſe und Reue verurſachen könnte; vielmehr gewähren ſie ein Gut, das der Seele eigen, in der That geiſtig, ächt und nicht anders woher entlehnt iſt, ein Gut, das der Vernunft nicht zuwider, ſondern ihr durchaus gemäß iſt, da es aus demjenigen Theil der Seele entſpringt, der ſich mit Erforſchung der Wahrheit und Erlernung der Wiſſenſchaften, oder mit Ausübung großer und edler Handlungen beſchäftiget. In der That, man würde nicht fertig werden, wenn man alle die großen und herrlichen Freuden, die uns aus dieſen beyden Quellen zufließen, genau erzählen und beſchreiben wollte. Es ſey alſo genug, derſelben nur mit wenigem zu gedenken.

Zuerſt ſtellen ſich die Geſchichten dar, welche bey aller angenehmen Unterhaltung, die ſie gewähren, die ſtete Begierde nach Wahrheit unbefriedigt laſſen, ſo daß man des Vergnügens niemals überdrüßig wird; und dieſes Vergnügens wegen ſind auch die Lügen nicht ohne Annehmlichkeit, und die Fabeln und Erdichtungen haben immer für uns viel Anziehendes, wenn ſie gleich keine Ueberzeugung bewirken können. Man überlege

lege nur zum Beyſpiel, welchen Eindruck Plato's Erzählung von der Inſel Atlantis 32) und die letzten Geſänge der Iliade beym Leſen auf uns machen, wie wir da mit ungeduldiger Begierde, nicht anders, als wenn Tempel und Theater vor uns verſchloſſen würden, auf den Ausgang der Fabel warten. Aber die Erlernung der Wahrheit ſelbſt iſt für uns eine eben ſo liebenswürdige und erwünſchte Sache, als das Leben und das Daſeyn, weil dadurch unſere Kenntniſſe vermehrt werden, 33) hingegen das Traurigſte und Schrecklichſte, was der Tod hat, iſt Vergeſſenheit, Unwiſſenheit und Finſterniß. Aus dieſer Urſache ſtreiten beynahe alle Menſchen gegen diejenigen, die den Todten die Empfindung abſprechen, indem man annimmt, daß Leben, Daſeyn und Freude nur allein in dem Vermögen zu denken und zu

32) Im Griechiſchen Ατλαντικος; ſo heißt Plato's Dialog Kritias, weil darin eine weitläuftige Beſchreibung von der fabelhaften Inſel Atlantis vorkömmt, die weſtlich von Afrika im atlantiſchen Ocean gelegen haben und durch Erdbeben untergegangen ſeyn ſoll

33) Bey dieſer Stelle bin ich der Reiſkiſchen Erklärung gefolgt. Amyot, Xylander und Rüſcheler verſtehen ειναι oder γινεσθαι darunter, ſo daß letzterer die Ueberſetzung davon giebt: „Die Erkenntniß der Wahrheit iſt eine ſo liebenswürdige „Sache, daß wir einzig durch ſie zu leben, und für „ſie das Daſeyn empfangen zu haben ſcheinen.“

empfinden beſtehe. Selbſt traurige und unangenehme Dinge werden mit einer Art von Vergnügen gehört, und ob wir gleich über das Geſagte oft erſchrecken und weinen, ſo dringen wir doch darauf, es vollends zu erzählen, wie jener:

Phorb. Weh mir! ich fürchte, Fürſt, zu reden, fürchte bang.
Oedipus. Und ich zu hören. Doch ſprich dreuſt, ich hörte längſt. 34)

Doch könnte man dieß eher für eine Ausſchweifung in dem Vergnügen alles zu wiſſen, oder für einen gegen die Vernunft verſtoßenden Drang der Neugierde anſehen.

Wenn nun aber eine Geſchichte oder Erzählung gar nichts widriges und ſchädliches enthält, wenn ſie große, edle Thaten mit einem kraftvollen und anmuthigen Vortrag verbindet — wie zum Beyſpiel die Geſchichte Herodots von den griechiſchen, und die des Xenophons von den perſiſchen Begebenheiten, desgleichen die göttlichen Geſänge Homers, Eudoxus Erdbeſchreibung 35) Ariſtoteles Werk von Gründung und Verfaſſung der

34) Aus Sophokles Tragödie, König Oedipus V. 1169. 70. nach H. Manſo's Ueberſetzung.

35) Eudoxus von Knidus, ein berühmter Mathematiker und Aſtronom, lebte um die 103te Olympiade. Eins ſeiner vorzüglichſten Werke war die περιοδος γης, oder Erdbeſchreibung, das wenigſtens aus acht Büchern beſtanden hat, aber verlohren gegangen iſt.

der Staaten 36), und Ariſtoxenus Lebensbeſchreibungen 37) — ſo genießt man dabey ein großes und mannichfaltiges Vergnügen, das ganz rein iſt und keine Reue hinterläßt. Wer würde wohl, wenn ihn auch noch ſo ſehr hungerte oder dürſtete, lieber das leckere Mahl der Phäaker 38) genießen, als Ulyſſes Erzählung von ſeiner Irrfahrt leſen wollen? Oder wem ſollte es angenehmer ſeyn, mit dem ſchönſten Weibe zu Bette zu gehen, als über dem, was Xenophon von der Panthea, 39) Ariſtobulus von der Timoklea 40)

 und

36) Von dieſem bey den Alten ſehr geſchätzten Werke des Ariſtoteles, ſind nur wenige Fragmente auf uns gekommen.

37) Ariſtoxenus war aus Tarent gebürtig, und ein Schüler des Ariſtoteles. Er ſoll an die 450 Schriften verfertiget haben, worunter die hier angeführten Lebensbeſchreibungen groſſer Männer am berühmteſten waren. Wir haben von ihm nur noch ein Werk über die Muſik.

38) Eine Anſpielung auf die Stelle im 8ten Buche der Odyſſee, V. 484. f.

39) Die Geſchichte der Perſerin Panthea, kömmt vor im 5ten, 6ten und 7ten Buche von Xenophons Kyropädie.

40) Ariſtobulus, aus Kaſſandrea, begleitete Alexandern auf ſeinem Zuge durch Aſien, und ſchrieb noch im hohen Alter eine Geſchichte deſſelben, die für ſehr glaubwürdig gehalten worden. — Die hier erwähnte Timoklea iſt vermuthlich eben dieſelbe, von welcher im 7ten Bande S. 58. eine rühmliche Handlung erzählt worden.

Dioptrik ſchrieb, dem Philippus, 45) da er ſeine Unterſuchungen über die Figur des Mondes aufſetzte, dem Archimedes, als er vermittelſt des Winkels entdeckte, daß der Durchmeſſer der Sonne ein eben ſo großer Theil des größten Zirzels ſey, als der Winkel von vier rechten, ja auch dem Apollonius und Ariſtarchus, 46) die ähnliche Erfindungen gemacht haben? Noch jetzt pflegt die Betrachtung und Unterſuchung dieſer Kenntniſſe denen, die ſich damit beſchäftigen, ein ungemeines Vergnügen zu verſchaffen, und erhabene Geſinnungen einzuflößen. Es wäre daher höchſt unſchicklich, die aus den Küchen und Bordellen kommenden Vergnügungen mit jenen zu vergleichen und dadurch die Muſen und den Helikon zu beſchimpfen.

Auf welchen nie ein Hirt ſein Vieh zu treiben wagt,
Wohin kein Beil noch drang —

Dieß

45) Ein berühmter Aſtronom und Schüler des Plato aus der Stadt Medama oder Medma im untern Italien.

46) Ariſtarchus war ebenfalls ein großer Aſtronom aus Samus, deſſen ſchon mehrmals gedacht worden, und der nicht mit dem Grammatiker Ariſtarchus verwechſelt werden darf — Apollonius, von Pergä in Pamphylien, lebte unter Ptolemäus Euergetes, und hat ſich durch mehrere mathematiſche Schriften, beſonders die Conica bekannt gemacht.

Dieß ſind in Wahrheit die reinen und unbefleckten Weiden der Bienen, aber jene gleichen dem Kitzel der Schweine und Böcke, da ſie nur den Theil der Seele, der den niedrigſten Leidenſchaften unterworfen iſt, befriedigen.

Der Hang zur Wolluſt iſt immer ſchlau und verwegen; aber demungeachtet hat noch keiner nach dem Genuß ſeiner Geliebten vor Freuden einen Stier geopfert, noch keiner gelobet, ſogleich zu ſterben, wenn er ſich in den Leckerbiſſen einer königlichen Tafel recht ſatt gegeſſen. **Eudoxus** hingegen wollte ſich gerne, wie **Phaethon** verbrennen laſſen, wenn er ſich nur der Sonne nähern und die Geſtalt, Größe und Schönheit dieſes Geſtirns genauer betrachten könnte; und **Pythagoras** opferte einer geometriſchen Figur wegen einen Stier, wie **Apollodotus** ſagt: 47)

Als der ſamiſche Weiſe die Löſung des ſchweren Problems fand
Die den Göttern ſein Dank mit Hekatomben vergalt —

47) Beym Athenäus B. 10. K. 418, und Diogenes Laert. B. 8. K. 1, 11. heißt der Verfaſſer dieſes Epigramms Apollodorus der Rechenmeiſter. Beyde Schriftſteller führen auch nur dieß einzige Diſtichon an; es beſteht aber aus drey Diſtichen und man findet es ganz in der von H. Hrn. Prof. Jacobs herausgegebenen Anthologie, Th. 4. S. 225.

es ſey nun wegen der Entdeckung, daß die Hypotenuſe ein Quadrat giebt, das den Quadraten der Linien, welche den rechten Winkel einſchließen, gleich iſt, oder wegen des Problems von der Fläche der Parabel 48)

Den Archimedes zogen ſeine Bedienten mit Gewalt von den geometriſchen Figuren weg und ſalbten ihn. Aber auch dabey zeichnete er immer mit dem Striegel Figuren auf ſeinen Bauch, und da er im Bade aus dem Ueberlaufen des Waſſers entdeckte, wie das Gewicht der Krone ſich beſtimmen ließe, 49) ſprang er voller Entzückung und Begeiſterung heraus und rief: Gefunden! Gefunden! und unter öfterer Wiederholung dieſes Ausrufs gieng er fort. Noch nie aber haben wir einen Freſſer: Geſchmaußt! noch einen Wollüſtling: Geküßt! vor Entzückung ausrufen hören, ungeachtet es der ausgelaſſenen Schwelger zu allen Zeiten tauſend und aber tauſend gegeben

48) Man nennt dieſes das Problem von der Quadratur der Parabel. Es iſt nämlich der Satz, daß die Fläche der Parabel $\frac{2}{3}$ von dem Rechteck ihrer Coordinaten iſt. H. Käſtner giebt den Archimedes als Erfinder dieſes Satzes an, von dem er einen beſondern Traktat (de quadratura parabolae) geſchrieben hat. Vergl. Barrows Ausgabe von Archimedes Werken (London, 1675.) S. 122.

49) Was es mit dieſem Umſtande für eine Bewandniß hat, findet man beym Vitruvius B. 9. K. 3. weitläuftig erzählt.

gegeben hat und noch giebt. Im Gegentheil verabſcheuen wir ſolche Leute, die ſich der genoſſenen Mahlzeiten mit zu vieler Freude erinnern, weil ſie an geringfügigen und nichtswürdigen Vergnügungen ein gar zu groſſes Behagen finden; indeß nehmen wir an der Begeiſterung des Eudoxus, des Archimedes, des Hiparchus Theil und glauben dem Plato, welcher von den mathematiſchen Wiſſenſchaften ſagt, daß, wenn ſie auch aus Dummheit und Unerfahrenheit vernachläßiget werden, ſie ſich doch vermöge ihrer Reize mit Macht emporheben.

Alle dieſe herrlichen und mannigfaltigen Vergnügungen nun leiten die Epikureer, wie friſche Quellen, ſorgfältig von ſich weg, und gebieten jedem, der zu ihrer Schule kömmt, ja nicht davon zu koſten, ſondern ſich ſo geſchwind als möglich von ihnen zu entfernen 50). Ja den Pythokles 51) bitten und beſchwören alle Männer und Weiber um des Epikurs willen, daß er auf die ſogenannten

ten

50) Nach den Worten: mit aufgehocktem Kahne zu entfliehen, welches vermuthlich eine ſprüchwörtliche Redensart geweſen iſt. Reiſke will ακατια in ιστια verwandeln, aber dieß wird ſich nicht zu επαραμενους ſchicken.

51) Pythokles war ein Schüler Epikurs, an den dieſer einen von Diogenes Laert. aufbewahrten Brief geſchrieben hat. Vom Apelles iſt nichts bekannt; auch iſt das hier Angeführte aus Mangel weiterer Nachrichten dunkel.

ken freyen Wiſſenſchaften ja keinen Fleiß wenden ſoll; dagegen machen ſie von einem gewiſſen Apelles viel Rühmens und Lobens, weil er, wie ſie ſchreiben, die mathematiſchen Wiſſenſchaften von jeher zurückgeſetzt und ſich nie damit verunreiniget hat. In Anſehung der Geſchichte will ich, um ihrer übrigen Unwiſſenheit in den Wiſſenſchaften nicht zu gedenken, bloß das anführen, was Metrodorus in der Abhandlung von den Dichtern ſagt: „Wenn du daher geſtehen mußt, „du wiſſeſt nicht, auf welcher Seite Hektor geſtritten, welches die erſten oder die mittelſten „Verſe in Homers Gedichten ſind, ſo brauchſt „du deshalb nicht zu erröthen."

Daß die Wollüſte des Körpers, gleich den Eteſien, 52) mit der Blüthe der Jahre allmählig abnehmen und endlich ganz aufhören, iſt dem Epikur nicht unbekannt geweſen. Er wirft alſo die Frage auf, ob ein Weiſer, der nun alt und zum Genuß der Liebe unfähig geworden, ſich noch durch Anfühlung und Betaſtung ſchöner Perſonen Vergnügen machen ſoll? Aber ganz anders dachte hierinn Sophokles, welcher erklärte, er ſey froh, daß er der Wolluſt, wie einem grauſamen und wütenden Herrn entronnen wäre. Leute, die dem

52) Eteſien, (Hundstagwinde) nannten die Grie- [illegible] in den Ländern am mittelländiſchen Meere in den Monaten Julius und Auguſt regelmäßig vom Norden her wehenden Winde.

dem Genuß ergeben ſind, ſollten vielmehr, wenn ſie ſehen, daß das Alter viele Quellen der Freude austrocknet, und daß, wie Euripides ſagt, Venus den Greiſen nicht hold iſt, jene geiſtigen Vergnügungen ſammeln, ſie gleichſam, als Lebensmittel, die nie verfaulen oder verderben, auf die bevorſtehende Belagerung aufheben, und dann nur dieß die Venusfeſte ihres Lebens und deren Nachtage ſeyn laſſen, daß ſie ſich mit Hiſtorien, mit Gedichten oder mit Problemen aus der Muſik und Geometrie beluſtigen. Wahrlich, es würde ihnen nicht einfallen, an jene, ich möchte wohl ſagen, blinden und zahnloſen Betaſtungen, an die ohnmächtigen Aufwallungen der Wolluſt zu denken, wenn ſie auch weiter nichts gelernt hätten, als über den Homer und Euripides zu ſchreiben, wie Ariſtoteles, Herakleides und Dikäarchus gethan haben. Allein um ſolche Hülfsmittel bekümmern ſie ſich gar nicht; jede andere Beſchäftigung iſt ihnen freudenleer und trocken — ſo nennen ſie ſelbſt auch die Tugend — und da ſie ſich doch ſchlechterdings vergnügen wollen, der Körper aber ihnen ſeine Dienſte verſagt, ſo beginnen ſie dann, nach ihrem eigenen Geſtändniſſe ſolche ſchändliche, das Alter entehrende Dinge. Sie erinnern ſich der vormals genoſſenen Wollüſte, und in Ermangelung der friſchen brauchen ſie jene alten, gleichſam eingepöckelten und erſtorbenen Vergnügungen, um der Natur zuwider andere eben ſo todte in dem

Fleiſche,

Fleiſche, wie in kalter Aſche, anzufachen, weil ſie in der Seele kein eigenes Vergnügen, keine würdige Freude vorräthig haben.

Von den übrigen Wiſſenſchaften habe ich vorhin, wie es mir eben beyfiel, geredet; was nun aber beſonders die Muſik betrifft, die uns ſo viel Vergnügen und Wonne bringt, ſo kann man unmöglich unbemerkt laſſen, daß die Epikureer ſie verſchmähen und fliehen, ſo ungereimt iſt das, was Epikur darüber ſagt. In ſeinen Fragen nämlich macht er den Weiſen zu einem Liebhaber der Schauſpiele, der an Concerten und theatraliſchen Vorſtellungen ſo gut als irgend Jemand Vergnügen finde; aber den muſikaliſchen Problemen und den philologiſchen Fragen der Kunſtrichter will er nicht einmal beym Becher einen Platz einräumen, ſondern räth den Königen, die die Gelehrſamkeit lieben, bey der Tafel lieber Erzählungen von Soldatenſtreichen und unanſtändige Schwänke als Unterredungen über Gegenſtände der Muſik und Dichtkunſt zu dulden. Dieß wagt er zu ſagen in ſeinem Buche über die königliche Regierung, gleich als wenn er es für einen Sardanapalus oder für einen Naratus, 53) Satrapen von Babylon, geſchrieben hätte. Denn ein Hiero, ein Attalus, ein Archelaus würden ſich wahrlich nicht bereden laſſen, Männer wie Euri-

53) Von dieſem Naratus iſt weiter nichts bekannt.

Euripides, Simonides, Melanippides, Krates und Diodotus 54), von ihrer Tafel wegzujagen, und an ihrer Stelle Poſſenreiſer und Luſtigmacher, wie Kardax, Agrias, Kallias, Thraſonides und Thraſyleon, die weiter nichts als aus vollem Halſe zu lachen, und in die Hände zu klatſchen wiſſen, neben ſich ſetzen zu laſſen. Hätte Ptolemäus der erſte, der das Muſeum ſtiftete, 55) dieſe trefflichen, einem Könige ſo anſtändigen Lehren vernommen, würde er da nicht zu den Samiern 56) geſagt haben: O Muſe, welch ein Neid iſt das? Denn es ziemt keinem Athener,

54) Hiero, König von Syrakus, hatte den Dichter Simonides an ſeinem Hofe, Archelaus, König von Makedonien, den Euripides und Melanippides, einen lyriſchen Dichter; Attalus, König von Pergamus, den Krates Mallotes, einen Grammatiker und Stoiker. Diodotus kömmt weiter nicht vor.

55) Das Muſeum war eine Geſellſchaft gelehrter Männer, die Ptolemäus, der erſte, oder Soter, aus allen Ländern zuſammenberief, zu deren Gebrauch er auch die berühmte Bibliothek anlegte. Einige ſchreiben dieß dem zweyten Ptolemäus Philadelphus, zu; aber dieſer hat nur die Stiftung ſeines Vaters erweitert, und auf die Vergröſſerung der Bibliothek allen Fleiß gewendet.

56) Wie die Samier hieher kommen, und auf welchen Umſtand Plutarch anſpielt, iſt nicht bekannt. Amyot aber muß für Σαμιοις geleſen haben, Μουσαις, da er überſetzt: n'euſt - il pas dit aux Muſes?

und Theopompus von der Thisbe 41) erzählen, eine Nacht zu durchwachen? Das ſind Freuden und Vergnügungen der Seele.

Aber nicht weniger verbannen die Epikureer auch jene, die uns die Mathematik gewährt. Gleichwohl verſchafft uns die Geſchichte nur ein leichtes und einfaches Vergnügen, in Vergleichung mit der Geometrie, Aſtronomie und Harmonik, die eine Menge der ſtärkſten und wirkſamſten Reizungen haben, und uns durch die Figuren, wie durch Zaubermittel, an ſich zu locken wiſſen. Wer an dieſen Geſchmack gefunden hat, und mit ihnen genau bekannt geworden iſt, geht herum und ſingt mit Sophokles:

> Begeiſtert fühl ich ganz die holde Macht der
> Muſen,
> Und was mein Herz entzückt, iſt Leyer und
> Geſang. 42)

Aber

41) Pauſanias gedenkt B. 9. K. 32. einer Nymphe Thisbe, von der eine Stadt in Böotien ihren Namen erhalten hat. Ob dieſe hier gemeynt iſt, läßt ſich nicht ſagen. Der Geſchichtſchreiber Theopompus, aus Chius, iſt ſchon öfters angeführet worden.

42) Die Verſe des Sophokles ſind durchaus verdorben und unverſtändlich. Ich habe daher die Ueberſetzung von H. Nüſcheler beybehalten, die wenigſtens zum Zuſammenhang paßt. Uebrigens vermuthet Reiſke aus dem folgenden, daß ſie aus der verlohrenen Tragödie Thamyras entlehnt ſind.

Aber nicht Thamyras allein war von den Muſen begeiſtert, ſondern wahrlich auch Eudoxus, Ariſtarchus und Archimedes. Wenn die Liebhaber der Mahlerey von der Schönheit ihrer Werke ſo ſehr eingenommen und bezaubert werden, daß Nikias, als er die Todtenbeſchwörung 43) mahlte, ſeine Bedienten oftmals fragte, ob er ſchon zu Mittag gegeſſen hätte, und da der König Ptolemäus ihm für das vollendete Gemählde ſechzig Talente, 44) anbieten ließ, dieſe Summe nicht annahm und ſein Werk gar nicht verkaufen wollte — wie mannichfaltig, wie erhaben muß nun erſt das Vergnügen ſeyn, welches die Geometrie und Aſtronomie dem Euklides verſchaffte, als er die

43) Er war ein Athener, und lebte nach Alexanders Zeiten unter Ptolemäus Soter. Der Gegenſtand ſeines Gemähldes war aus dem 11ten Buche der Odyſſee (Νεκυια) genommen, wie Ulyſſes in der Unterwelt die Todten, beſonders den Tireſias wegen ſeiner künftigen Schickſale befragt. Auch Aelian ſagt in der vermiſchten Geſchichte, B. 3. K. 31. daß Nikias oft über der Arbeit das Eſſen vergeſſen habe.

44) Etwa 76875 Thaler nach unſerm Gelde. Nach Plinius B. 35. K. 11. war es der König Attalus, der dieß Gemählde kaufen wollte. Dieſer aber lebte 100 Jahre ſpäter. Nikias ſchenkte nachher das Gemählde ſeiner Vaterſtadt Athen.

Dioptrik ſchrieb, dem Philippus, 45) da er ſeine Unterſuchungen über die Figur des Mondes aufſetzte, dem Archimedes, als er vermittelſt des Winkels entdeckte, daß der Durchmeſſer der Sonne ein eben ſo großer Theil des größten Zirzels ſey, als der Winkel von vier rechten, ja auch dem Apollonius und Ariſtarchus, 46) die ähnliche Erfindungen gemacht haben? Noch jetzt pflegt die Betrachtung und Unterſuchung dieſer Kenntniſſe denen, die ſich damit beſchäftigen, ein ungemeines Vergnügen zu verſchaffen, und erhabene Geſinnungen einzuflößen. Es wäre daher höchſt unſchicklich, die aus den Küchen und Bordellen kommenden Vergnügungen mit jenen zu vergleichen und dadurch die Muſen und den Helikon zu beſchimpfen.

Auf welchen nie ein Hirt ſein Vieh zu treiben
wagt,
Wohin kein Beil noch drang —

Dieß

45) Ein berühmter Aſtronom und Schüler des Plato aus der Stadt Medama oder Medma im untern Italien.

46) Ariſtarchus war ebenfalls ein großer Aſtronom aus Samus, deſſen ſchon mehrmals gedacht worden, und der nicht mit dem Grammatiker Ariſtarchus verwechſelt werden darf — Apollonius, von Pergä in Pamphylien, lebte unter Ptolemäus Euergetes, und hat ſich durch mehrere mathematiſche Schriften, beſonders die Conica bekannt gemacht.

Dieß ſind in Wahrheit die reinen und unbefleck-ten Weiden der Bienen, aber jene gleichen dem Kitzel der Schweine und Böcke, da ſie nur den Theil der Seele, der den niedrigſten Leidenſchaf-ten unterworfen iſt, befriedigen.

Der Hang zur Wolluſt iſt immer ſchlau und verwegen; aber demungeachtet hat noch keiner nach dem Genuß ſeiner Geliebten vor Freuden einen Stier geopfert, noch keiner gelobet, ſogleich zu ſterben, wenn er ſich in den Leckerbiſſen einer königlichen Tafel recht ſatt gegeſſen. **Eudoxus** hingegen wollte ſich gerne, wie **Phaethon** verbren-nen laſſen, wenn er ſich nur der Sonne nähern und die Geſtalt, Größe und Schönheit dieſes Geſtirns genauer betrachten könnte; und **Pytha-goras** opferte einer geometriſchen Figur wegen einen Stier, wie **Apollodotus** ſagt: 47)

Als der ſamiſche Weiſe die Löſung des ſchwe-ren Problems fand
Die den Göttern ſein Dank mit Hekatomben vergalt —

47) Beym Athenäus B. 10. K. 418, und Dioge-nes Laert. B. 8. K. 1, 11. heißt der Verfaſſer dieſes Epigramms Apollodorus der Rechenmei-ſter. Beyde Schriftſteller führen auch nur dieß ein-zige Diſtichon an; es beſteht aber aus drey Diſtichen und man findet es ganz in der von H. Hrn. Prof. Jacobs herausgegebenen Anthologie, Th. 4. S. 225.

es ſey nun wegen der Entdeckung, daß die Hypotenuſe ein Quadrat giebt, das den Quadraten der Linien, welche den rechten Winkel einſchließen, gleich iſt, oder wegen des Problems von der Fläche der Parabel 48)

Den Archimedes zogen ſeine Bedienten mit Gewalt von den geometriſchen Figuren weg und ſalbten ihn. Aber auch dabey zeichnete er immer mit dem Striegel Figuren auf ſeinen Bauch, und da er im Bade aus dem Ueberlaufen des Waſſers entdeckte, wie das Gewicht der Krone ſich beſtimmen ließe, 49) ſprang er voller Entzückung und Begeiſterung heraus und rief: Gefunden! Gefunden! und unter öfterer Wiederholung dieſes Ausrufs gieng er fort. Noch nie aber haben wir einen Freſſer: Geſchmaußt! noch einen Wollüſtling: Geküßt! vor Entzückung ausrufen hören, ungeachtet es der ausgelaſſenen Schwelger zu allen Zeiten tauſend und aber tauſend gegeben

48) Man nennt dieſes das Problem von der Quadratur der Parabel. Es iſt nämlich der Satz, daß die Fläche der Parabel $\frac{2}{3}$ von dem Rechteck ihrer Coordinaten iſt. H. Käſtner giebt den Archimedes als Erfinder dieſes Satzes an, von dem er einen beſondern Traktat (de quadratura parabolae) geſchrieben hat. Vergl. Barrows Ausgabe von Archimedes Werken (London, 1675.) S. 122.

49) Was es mit dieſem Umſtande für eine Bewändniß hat, findet man beym Vitruvius B. 9. K. 3. weitläuftig erzählt.

gegeben hat und noch giebt. Im Gegentheil verabſcheuen wir ſolche Leute, die ſich der genoſſenen Mahlzeiten mit zu vieler Freude erinnern, weil ſie an geringfügigen und nichtswürdigen Vergnügungen ein gar zu groſſes Behagen finden; indeß nehmen wir an der Begeiſterung des Eudoxus, des Archimedes, des Hiparchus Theil und glauben dem Plato, welcher von den mathematiſchen Wiſſenſchaften ſagt, daß, wenn ſie auch aus Dummheit und Unerfahrenheit vernachläßiget werden, ſie ſich doch vermöge ihrer Reize mit Macht emporheben.

Alle dieſe herrlichen und mannigfaltigen Vergnügungen nun leiten die Epikureer, wie friſche Quellen, ſorgfältig von ſich weg, und gebieten jedem, der zu ihrer Schule kömmt, ja nicht davon zu koſten, ſondern ſich ſo geſchwind als möglich von ihnen zu entfernen 50). Ja den Pythokles 51) bitten und beſchwören alle Männer und Weiber um des Epikurs willen, daß er auf die ſogenannten

50) Nach den Worten: mit aufgehocktem Kahne zu entfliehen, welches vermuthlich eine ſprüchwörtliche Redensart geweſen iſt. Reiſke will ακατια in ιστια verwandeln, aber dieß wird ſich nicht zu επαραμενους ſchicken.

51) Pythokles war ein Schüler Epikurs, an den dieſer einen von Diogenes Laert. aufbewahrten Brief geſchrieben hat. Vom Apelles iſt nichts bekannt; auch iſt das hier Angeführte aus Mangel weiterer Nachrichten dunkel.

ten freyen Wiſſenſchaften ja keinen Fleiß wenden ſoll; dagegen machen ſie von einem gewiſſen Apelles viel Rühmens und Lobens, weil er, wie ſie ſchreiben, die mathematiſchen Wiſſenſchaften von jeher zurückgeſetzt und ſich nie damit verunreiniget hat. In Anſehung der Geſchichte will ich, um ihrer übrigen Unwiſſenheit in den Wiſſenſchaften nicht zu gedenken, bloß das anführen, was Metrodorus in der Abhandlung von den Dichtern ſagt: „Wenn du daher geſtehen mußt, „du wiſſeſt nicht, auf welcher Seite Hektor geſtritten, welches die erſten oder die mittelſten „Verſe in Homers Gedichten ſind, ſo brauchſt „du deshalb nicht zu erröthen."

Daß die Wollüſte des Körpers, gleich den Eteſien, 52) mit der Blüthe der Jahre allmählig abnehmen und endlich ganz aufhören, iſt dem Epikur nicht unbekannt geweſen. Er wirft alſo die Frage auf, ob ein Weiſer, der nun alt und zum Genuß der Liebe unfähig geworden, ſich noch durch Anfühlung und Betaſtung ſchöner Perſonen Vergnügen machen ſoll? Aber ganz anders dachte hierinn Sophokles, welcher erklärte, er ſey froh, daß er der Wolluſt, wie einem grauſamen und wütenden Herrn entronnen wäre. Leute, die dem

52) Eteſien, (Hundstagwinde) nannten die Griechen die in den Ländern am mittelländiſchen Meere in den Monaten Julius und Auguſt regelmäßig vom Norden her wehenden Winde.

dem Genuß ergeben ſind, ſollten vielmehr, wenn ſie ſehen, daß das Alter viele Quellen der Freude austrocknet, und daß, wie Euripides ſagt, Venus den Greiſen nicht hold iſt, jene geiſtigen Vergnügungen ſammeln, ſie gleichſam, als Lebensmittel, die nie verfaulen oder verderben, auf die bevorſtehende Belagerung aufheben, und dann nur dieß die Venusfeſte ihres Lebens und deren Nachtage ſeyn laſſen, daß ſie ſich mit Hiſtorien, mit Gedichten oder mit Problemen aus der Muſik und Geometrie beluſtigen. Wahrlich, es würde ihnen nicht einfallen, an jene, ich möchte wohl ſagen, blinden und zahnloſen Betaſtungen, an die ohnmächtigen Aufwallungen der Wolluſt zu denken, wenn ſie auch weiter nichts gelernt hätten, als über den Homer und Euripides zu ſchreiben, wie Ariſtoteles, Herakleides und Dikäarchus gethan haben. Allein um ſolche Hülfsmittel bekümmern ſie ſich gar nicht; jede andere Beſchäftigung iſt ihnen freudenleer und trocken — ſo nennen ſie ſelbſt auch die Tugend — und da ſie ſich doch ſchlechterdings vergnügen wollen, der Körper aber ihnen ſeine Dienſte verſagt, ſo beginnen ſie dann, nach ihrem eigenen Geſtändniſſe ſolche ſchändliche, das Alter entehrende Dinge. Sie erinnern ſich der vormals genoſſenen Wollüſte, und in Ermänglung der friſchen brauchen ſie jene alten, gleichſam eingepöckelten und erſtorbenen Vergnügungen, um der Natur zuwider andere eben ſo todte in dem

Fleiſche,

Fleiſche, wie in kalter Aſche, anzufachen, weil ſie in der Seele kein eigenes Vergnügen, keine würdige Freude vorräthig haben.

Von den übrigen Wiſſenſchaften habe ich vorhin, wie es mir eben beyfiel, geredet; was nun aber beſonders die Muſik betrifft, die uns ſo viel Vergnügen und Wonne bringt, ſo kann man unmöglich unbemerkt laſſen, daß die Epikureer ſie verſchmähen und fliehen, ſo ungereimt iſt das, was Epikur darüber ſagt. In ſeinen Fragen nämlich macht er den Weiſen zu einem Liebhaber der Schauſpiele, der an Concerten und theatraliſchen Vorſtellungen ſo gut als irgend Jemand Vergnügen finde; aber den muſikaliſchen Problemen und den philologiſchen Fragen der Kunſtrichter will er nicht einmal beym Becher einen Platz einräumen, ſondern räth den Königen, die die Gelehrſamkeit lieben, bey der Tafel lieber Erzählungen von Soldatenſtreichen und unanſtändige Schwänke als Unterredungen über Gegenſtände der Muſik und Dichtkunſt zu dulden. Dieß wagt er zu ſagen in ſeinem Buche über die königliche Regierung, gleich als wenn er es für einen Sardanapalus oder für einen Naratus, 53) Satrapen von Babylon, geſchrieben hätte. Denn ein Hiero, ein Attalus, ein Archelaus würden ſich wahrlich nicht bereden laſſen, Männer wie Euri-

53) Von dieſem Naratus iſt weiter nichts bekannt.

Euripides, Simonides, Melanippides, Krates und Diodotus 54), von ihrer Tafel wegzujagen, und an ihrer Stelle Poſſenreiſer und Luſtigmacher, wie Kardax, Agrias, Kallias, Thraſonides und Thraſyleon, die weiter nichts als aus vollem Halſe zu lachen, und in die Hände zu klatſchen wiſſen, neben ſich ſetzen zu laſſen. Hätte Ptolemäus der erſte, der das Muſeum ſtiftete, 55) dieſe trefflichen, einem Könige ſo anſtändigen Lehren vernommen, würde er da nicht zu den Samiern 56) geſagt haben: O Muſe, welch ein Neid iſt das? Denn es ziemt keinem Athener,

54) Hiero, König von Syrakus, hatte den Dichter Simonides an ſeinem Hofe, Archelaus, König von Makedonien, den Euripides und Melanippides, einen lyriſchen Dichter; Attalus, König von Pergamus, den Krates Mallotes, einen Grammatiker und Stoiker. Diodotus kömmt weiter nicht vor.

55) Das Muſeum war eine Geſellſchaft gelehrter Männer, die Ptolemäus, der erſte, oder Soter, aus allen Ländern zuſammenberief, zu deren Gebrauch er auch die berühmte Bibliothek anlegte. Einige ſchreiben dieß dem zweyten Ptolemäus Philadelphus, zu; aber dieſer hat nur die Stiftung ſeines Vaters erweitert, und auf die Vergröſſerung der Bibliothek allen Fleiß gewendet.

56) Wie die Samier hieher kommen, und auf welchen Umſtand Plutarch anſpielt, iſt nicht bekannt. Amyot aber muß für Σαμιοις geleſen haben, Μουσαις, da er überſetzt: n'euſt-il pas dit aux Muſes?

ner, 57) die Muſen auf eine ſolche Art zu bekrie-
gen und anzufeinden. „Was Zeus nicht liebt,
„bebt zurück vor dem hallenden Liede der Mu-
ſen.“ 58)

Was ſagſt du, Epikur? Du gehſt gleich
früh auf das Theater, um da die Zitherſänger
und Flötenſpieler zu hören; aber wenn bey einer
Gaſterey Theophraſtus über die Akkorde, Ari-
ſtoxenus über die Veränderungen der Töne, und
Ariſtophanes 59) über den Homer ſpricht, wirſt
du aus Verdruß und Widerwillen die Hände vor
die Ohren halten? Betrug da ſich nicht der ſky-
thiſche König Ateas weit artiger, welcher, als der
zum Gefangenen gemachte Flötenſpieler Ismenias,
bey Tafel ſpielte, mit einem Schwur betheuerte,
er höre doch ſein Pferd lieber wiehern? 60) Sie
wollen nicht zugeben, daß ſie mit allem, was
ſchön iſt, einen unverſöhnlichen Krieg führen;
aber wo iſt das Erhabene, das Reine, das ſie
ſchätzen und lieben, wenn nicht Wolluſt damit
verbunden iſt? Wäre es in Abſicht des vergnüg-
ten Lebens nicht weit zuträglicher, gegen Salben

und

57) Dieß geht darauf, daß Epikur ein gebohrner Athener war.

58) Aus Pindarus erſter pythiſcher Hymne, V. 25. f.

59) Ein Grammatiker aus Byzanz, der ſich ſehr mit der Kritik über den Homer beſchäftiget hat. Er darf nicht mit dem Komödiendichter verwechſelt werden.

60) S. oben B. 2. S. 176.

und Räucherwerk einen Widerwillen zu haben, als die Unterredung der Kunſtrichter und Tonkünſtler mit Abſcheu zu fliehen? Denn welche Flöte, welche zum Geſang geſtimmte Zither, welches Chor, das

Aus offnem Munde weiſer Männer
Lautſchallenden Geſang verbreitet —

hat je dem Epikur oder Metrodor ſo viel Vergnügen gemacht, als die Geſpräche und Belehrungen über die Chöre, und die Auflöſung vorgelegter Fragen über Flötenſpiel, Takt und Harmonie dem Ariſtoteles, Theophraſtus, Hieronymus, und Dikäarchus 61) gewährten? Dahin gehören zum Beyſpiel die Fragen: Warum unter ſonſt gleichen Flöten die engere einen tiefern Ton giebt? Warum die Schalmeye (Syrinx), wenn man ſie in die Höhe hält, durch alle Töne heller, wenn man ſie aber niederſenkt, wieder tiefer tönt? Warum die Flöte, in Verbindung mit einer andern, einen tiefern, allein aber einen hellern Klang hat? Woher es kömmt, daß, wenn man auf den Theatern das Orcheſter mit Spreu oder Sand beſtreut, das Volk blind wird? 62) In wie-

61) Hieronymus war ein berühmter Peripatetiker aus Rhodus, und der ſchon mehrmals angeführte Dikäarchus, ein Schüler des Ariſtoteles, aus Meſſene, der mehrere Werke über die Muſik geſchrieben hat, die aber verlohren gegangen ſind.

62) Dieß ſagt der gewöhnliche griechiſche Text. Da aber diß ungereimt ſcheint, ſo verändert Reiſke das

wiefern der Baumeiſter dem Alexander, der in Pella das Proſkenium 63) ganz von Kupfer wollte machen laſſen, ſolches aus dem Grunde widerrieth, daß er die Stimme der Schauſpieler dadurch verderben würde? Warum die chromatiſche Gattung der Muſik uns aufheitert, die harmoniſche aber uns ernſthaft und nachdenkend macht?

Ueberdieß können, wie mich dünkt, die Sitten der Dichter, ihre Erfindungen, die Verſchiedenheiten der Charaktere, die Auflöſungen verfänglicher Fragen, die das Schickliche und Zierliche mit dem Angemeßnen und Wahrſcheinlichen verbinden, uns ſogar, um mit Xenophon zu reden, der Liebe vergeſſen machen; ſo groß iſt das Vergnügen, welches ſie enthalten. Aber an dieſem

das Wort λαος in ηχος, und dann kömmt der Sinn heraus: „der Schall dumpf wird." Etwas ähnliches muß Amyot dabey gedacht haben, da er überſetzt: le peuple en eſt tout aſſourdi — Orcheſter war auf den griechiſchen Theatern der Platz, wo der Chor tanzte und ſang.

63) προσκηνιον, war ein großer Raum vor der eigentlichen Scene, mehrentheils zehn Fuß höher als die Ορχηστρα, wo die Schauſpieler ihre Rollen ſpielten. Hier waren auch die zu jedem Stück erforderlichen Dekorationen angebracht. — Pella war zu Philipps und Alexanders Zeiten die Haupt- und Reſidenzſtadt des makedoniſchen Reiches.

ſem nehmen die Epikureer keinen Theil; ſie ſelbſt ſagen es frey und wollen gar nichts davon wiſſen. Da ſie aber die Denkkraft durch die fleiſchlichen Begierden, wie durch Bleygewichte, ganz aus der Seele in den Körper hinabziehen, ſo ſind ſie auch von Pferdeknechten und Hirten nicht ſehr verſchieden, welche ihrem Vieh Heu, Stroh und Gras vorwerfen, weil daſſelbe mit dergleichen Dingen gefüttert werden muß. Denn wollen ſie nicht ſo die Seele, wie ein Schwein, mit den Wollüſten des Körpers mäſten, da ſie ſie nur das was dem Fleiſche angenehm iſt, hoffen, empfinden und ſich daran erinnern, aber keine eigene Freude und Vergnügung aus ſich ſelbſt nehmen oder aufſuchen laſſen? Was kann nun wohl unvernünftiger ſeyn, als eine ſolche Meynung? Der Menſch iſt ſeiner Natur nach aus zwey Theilen, dem Körper und der Seele zuſammengeſetzt, und unter dieſen beyden hat noch dazu die Seele die vorzüglichere Stelle; gleichwohl ſoll der Körper ſein eigenes, ihm natürliches und angemeſſenes Gut haben, die Seele aber keins; ſie ſoll müßig da ſitzen, den Körper angaffen, zu ſeinen Empfindungen lächeln und mit ihm Freude und Vergnügen theilen, für ſich ſelbſt aber vom Anfange her unbeweglich und unempfindlich ſeyn, auch nichts erfreuliches haben, das ihrer Wahl oder Begierde werth wäre? Daher ſollten ſie entweder ihre wahre Meynung gerade herausſa-

gen, und den Menſchen für einen bloßen Fleiſch-klumpen erklären, — wie einige thun, die alle geiſtige Subſtanz läugnen — oder wenn ſie in uns zwey verſchiedene Naturen annehmen, ſo ſollten ſie auch jeder ein ihr eigenes Gut und Uebel, was ihr angemeſſen und fremd iſt, laſſen, ſo wie auch jeder der Sinn für einen beſondern ſinnlichen Gegenſtand geſchaffen iſt, wenn ſie gleich das Vermögen zu empfinden mit einander gemein haben. Nun iſt aber der Verſtand das eigene Organ der Seele; und daß bey dieſem gar nichts eigenes Statt finden ſoll, kein Anſchauen, keine Bewegung, keine verwandte Empfindung, über deren Beſitz ſie ſich freuen könnte, das iſt doch wahrlich die allerungereimteſte Behauptung, es wäre denn, daß man dieſen Leuten ſo etwas unter der Hand fälſchlich aufbürden will.

Ich nahm daher das Wort: Nach unſerm Urtheil, ſagte ich, iſt das gar nicht der Fall, und du biſt hiermit von allem Unrecht losgeſprochen. Fahr alſo nur getroſt in deiner Rede fort.

Wie? verſetzte Theon, ſoll mich denn Ariſtodemus, da du ganz ermüdet biſt, nicht ablöſen?

Ariſtodemus antwortete: Ja ſehr gern, wenn du ſo müde geworden, wie dieſer (Plutarch). Da du aber noch bey Kräften biſt, mein Beſter, ſo ſchone deiner nicht, und laß dir nicht nachſagen, daß du aus Weichlichkeit die Arbeit ſcheueſt.

Was noch zu ſagen übrig iſt, fuhr Theon fort, hat gar keine Schwierigkeiten. Wir haben nämlich noch die vielen und mannichfaltigen Vergnügungen, die ein thätiges Leben gewährt, durchzugehen. Die Epikureer ſagen auch ſelbſt, Gutes thun ſey angenehmer als Gutes empfangen. Man kann freylich durch Worte Gutes thun, aber vorzüglich und am meiſten geſchieht es doch durch Handlungen, wie ſchon der Ausdruck Wohlthat lehrt, und ſie ſelbſt auch bezeugen.

Wir hörten vorhin dieſen 64) erzählen, was für Ausrufungen Epikur gebraucht, welche Briefe er an ſeine Freunde geſchrieben hat, um den Metrodorus zu rühmen und zu preiſen, weil er mit beherztem Muthe aus Athen in den Piräeus dem Syrer Mithrus zu Hülfe geeilet war, wiewohl er in dieſem Falle nicht einmal etwas ausgerichtet hatte. Wie groß, wie erhaben muß nun erſt das Vergnügen geweſen ſeyn, welches Plato empfand, als Dion, der aus ſeiner Schule gekommen war, den Dionyſius ſtürzte, und Sicilien befreyte! Wie ſehr muß Ariſtoteles ſich gefreuet haben, als er ſeine im Schutte liegende Vaterſtadt wieder aufbaute und die zerſtreuten Bürger zurückbrachte! wie ſehr Theophraſtus

 und

64) Nämlich Plutarch in der ſeinen Freunden vorgeleſenen Abhandlung gegen Kolotes, welche gleich nach dieſer folgt. Die Stelle, worauf es hier ankömmt, iſt nicht weit vom Ende jener Abhandlung.

und Pheidias, die die Tyrannen ihrer Vaterſtadt vertrieben! Wie vielen Perſonen leiſteten dieſe für ſich ſelbſt Hülfe und Unterſtützung, indem ſie nicht blos etwas Weizen oder einen Scheffel Mehl, wie Epikurus zuweilen gethan hat, zuſchickten, ſondern indem ſie es bewirkten, daß Verbannte in ihre Heimath zurückkehrten, daß Gefangene ihrer Banden entlediget, daß Weiber, Kinder ihren Männern und Vätern wiedergegeben wurden: Dieß alles iſt euch ſchon bekannt, und es wäre unnöthig, mehr davon zu ſagen. Aber unmöglich iſt es mir, jene Albernheit des Menſchen mit Stillſchweigen zu übergehen, da er Themiſtokles und Miltiades Thaten ganz herunterſetzt und mit Füßen tritt, und doch von ſich ſelbſt in einem ſo hochtrabenden Tone an ſeine Freunde ſchreibt: „Die Abführung des Getreides habt „ihr uns beſtens beſorgt und dadurch von eurer „Zuneigung gegen mich Beweiſe gegeben, die bis „an den Himmel reichen.“ Nähme man aus dem Briefe des Philoſophen die Erwähnung des Bischen Getreide weg, ſo würde man ſicher auf den Gedanken fallen, der Brief müſſe eine Dankſagung für die Befreyung des atheniſchen Volks oder wohl gar für die Rettung ganz Griechenlands enthalten.

Daß nun auch die Natur zu den Wollüſten des Körpers einen ungeheuren Aufwand erfordert, daß das höchſte Vergnügen nicht in Waſſerbrey

und Linſen beſteht, ſondern die Begierden der Schwelger köſtliche Gerichte, thaſiſchen Wein, wohlriechende Salben, allerhand Confect, und die mit dem Safte der gelbbefiederten Biene *) reichlich angemachten Kuchen erheiſchen, überdieß auch wohl ſchöne, reizende Mädchen, wie Leontium, Boidium, Hedeia, Nikedion und andere, die in der Nähe von Epikurs Garten wohnten, das will ich für jetzt ganz übergehen. Soviel aber iſt ausgemacht, daß die Freuden der Seele nur auf der Größe der Thaten, auf der Schönheit ruhmwürdiger Handlungen beruhen, wenn ſie nicht vergeblich, unedel und kindiſch, ſondern im Gegentheil wichtig, dauerhaft und erhaben ſeyn ſollen. Wenn indeß Epikur aus Ziererey den Schmerzen und Ungemächlichkeiten 65) Trotz bietet, ungefähr

 ſo

*) Eine Anſpielung auf eine Stelle in Euripides wütenden Herkules, V. 487.

65) In den Wörtern περι του ſcheint Επικουρον oder περισσως, vielleicht auch beydes zu ſtecken. Das letztere habe ich beym Ueberſetzen angenommen, ſo wie die Reiskiſche Verbeſſerung κακοπαθειας für ευπαθειας. H. Nüſcheler folgt der gemeinen Leseart und giebt die Stelle ſo: „Wenn man ſich gleich den „Saiffsknechten, die die Feſte der Venus feyern, einer ausgelaſſenen Fröhlichkeit überläßt —" welches aber weder in den Worten προς ευπαθειας επαιρεσθαι liegt, noch ſich zum Zuſammenhange ſchickt. Die

Fleiſche, wie in kalter Aſche, anzufachen, weil ſie in der Seele kein eigenes Vergnügen, keine würdige Freude vorräthig haben.

Von den übrigen Wiſſenſchaften habe ich vorhin, wie es mir eben beyfiel, geredet; was nun aber beſonders die Muſik betrifft, die uns ſo viel Vergnügen und Wonne bringt, ſo kann man unmöglich unbemerkt laſſen, daß die Epikureer ſie verſchmähen und fliehen, ſo ungereimt iſt das, was Epikur darüber ſagt. In ſeinen Fragen nämlich macht er den Weiſen zu einem Liebhaber der Schauſpiele, der an Concerten und theatraliſchen Vorſtellungen ſo gut als irgend Jemand Vergnügen finde; aber den muſikaliſchen Problemen und den philologiſchen Fragen der Kunſtrichter will er nicht einmal beym Becher einen Platz einräumen, ſondern räth den Königen, die die Gelehrſamkeit lieben, bey der Tafel lieber Erzählungen von Soldatenſtreichen und unanſtändige Schwänke als Unterredungen über Gegenſtände der Muſik und Dichtkunſt zu dulden. Dieß wagt er zu ſagen in ſeinem Buche über die königliche Regierung, gleich als wenn er es für einen Sardanapalus oder für einen Naratus, 53) Satrapen von Babylon, geſchrieben hätte. Denn ein Hiero, ein Attalus, ein Archelaus würden ſich wahrlich nicht bereden laſſen, Männer wie Euri-

53) Von dieſem Naratus iſt weiter nichts bekannt.

Euripides, Simonides, Melanippides, Krates und Diodotus 54), von ihrer Tafel wegzujagen, und an ihrer Stelle Poſſenreiſer und Luſtigmacher, wie Kardax, Agrias, Kallias, Thraſonides und Thraſyleon, die weiter nichts als aus vollem Halſe zu lachen, und in die Hände zu klatſchen wiſſen, neben ſich ſetzen zu laſſen. Hätte Ptolemäus der erſte, der das Muſeum ſtiftete, 55) dieſe trefflichen, einem Könige ſo anſtändigen Lehren vernommen, würde er da nicht zu den Samiern 56) geſagt haben: O Muſe, welch ein Neid iſt das? Denn es ziemt keinem Athener,

54) Hiero, König von Syrakus, hatte den Dichter Simonides an ſeinem Hofe, Archelaus, König von Makedonien, den Euripides und Melanippides, einen lyriſchen Dichter; Attalus, König von Pergamus, den Krates Mallotes, einen Grammatiker und Stoiker. Diodotus kömmt weiter nicht vor.

55) Das Muſeum war eine Geſellſchaft gelehrter Männer, die Ptolemäus, der erſte, oder Soter, aus allen Ländern zuſammenberief, zu deren Gebrauch er auch die berühmte Bibliothek anlegte. Einige ſchreiben dieß dem zweyten Ptolemäus Philadelphus, zu; aber dieſer hat nur die Stiftung ſeines Vaters erweitert, und auf die Vergröſſerung der Bibliothek allen Fleiß gewendet.

56) Wie die Samier hieher kommen, und auf welchen Umſtand Plutarch anſpielt, iſt nicht bekannt. Amyot aber muß für Σαμιοις geleſen haben, Μουσαις, da er überſetzt: n'euſt-il pas dit aux Muſes?

ner, 57) die Muſen auf eine ſolche Art zu befriegen und anzufeinden. „Was Zeus nicht liebt, „bebt zurück vor dem hallenden Liede der Muſen.“ 58)

Was ſagſt du, Epikur? Du gehſt gleich früh auf das Theater, um da die Zitherſänger und Flötenſpieler zu hören; aber wenn bey einer Gaſterey Theophraſtus über die Akkorde, Ariſtoxenus über die Veränderungen der Töne, und Ariſtophanes 59) über den Homer ſpricht, wirſt du aus Verdruß und Widerwillen die Hände vor die Ohren halten? Betrug da ſich nicht der ſkythiſche König Ateas weit artiger, welcher, als der zum Gefangenen gemachte Flötenſpieler Iſmenias, bey Tafel ſpielte, mit einem Schwur betheuerte, er höre doch ſein Pferd lieber wiehern? 60) Sie wollen nicht zugeben, daß ſie mit allem, was ſchön iſt, einen unverſöhnlichen Krieg führen; aber wo iſt das Erhabene, das Reine, das ſie ſchätzen und lieben, wenn nicht Wolluſt damit verbunden iſt? Wäre es in Abſicht des vergnügten Lebens nicht weit zuträglicher, gegen Salben und

57) Dieß geht darauf, daß Epikur ein gebohrner Athener war.

58) Aus Pindarus erſter pythiſcher Hymne, V. 25. f.

59) Ein Grammatiker aus Byzanz, der ſich ſehr mit der Kritik über den Homer beſchäftiget hat. Er darf nicht mit dem Komödiendichter verwechſelt werden.

60) S. oben B. 2. S. 176.

und Räucherwerk einen Widerwillen zu haben, als die Unterredung der Kunſtrichter und Tonkünſtler mit Abſcheu zu fliehen? Denn welche Flöte, welche zum Geſang geſtimmte Zither, welches Chor, das

Aus offnem Munde weiſer Männer
Lautſchallenden Geſang verbreitet —

hat je dem Epikur oder Metrodor ſo viel Vergnügen gemacht, als die Geſpräche und Belehrungen über die Chöre, und die Auflöſung vorgelegter Fragen über Flötenſpiel, Takt und Harmonie dem Ariſtoteles, Theophraſtus, Hieronymus, und Dikäarchus 61) gewährten? Dahin gehören zum Beyſpiel die Fragen: Warum unter ſonſt gleichen Flöten die engere einen tiefern Ton giebt? Warum die Schalmeye (Syrinx), wenn man ſie in die Höhe hält, durch alle Töne heller, wenn man ſie aber niederſenkt, wieder tiefer tönt? Warum die Flöte, in Verbindung mit einer andern, einen tiefern, allein aber einen hellern Klang hat? Woher es kömmt, daß, wenn man auf den Theatern das Orcheſter mit Spreu oder Sand beſtreut, das Volk blind wird? 62) In wie-

61) Hieronymus war ein berühmter Peripatetiker aus Rhodus, und der ſchon mehrmals angeführte Dikäarchus, ein Schüler des Ariſtoteles, aus Meſſene, der mehrere Werke über die Muſik geſchrieben hat, die aber verlohren gegangen ſind.

62) Dieß ſagt der gewöhnliche griechiſche Text. Da aber dieß ungereimt ſcheint, ſo verändert Reiſke

wiefern der Baumeiſter dem Alexander, der in Pella das Proſkenium 63) ganz von Kupfer wollte machen laſſen, ſolches aus dem Grunde widerrieth, daß er die Stimme der Schauſpieler dadurch verderben würde? Warum die chromatiſche Gattung der Muſik uns aufheitert, die harmoniſche aber uns ernſthaft und nachdenkend macht?

Ueberdieß können, wie mich dünkt, die Sitten der Dichter, ihre Erfindungen, die Verſchiedenheiten der Charaktere, die Auflöſungen verfänglicher Fragen, die das Schickliche und Zierliche mit dem Angemeßnen und Wahrſcheinlichen verbinden, uns ſogar, um mit Xenophon zu reden, der Liebe vergeſſen machen; ſo groß iſt das Vergnügen, welches ſie enthalten. Aber an dieſem

das Wort λαος in ηχος, und dann kömmt der Sinn heraus: „der Schall dumpf wird.“ Etwas ähnliches muß Amyot dabey gedacht haben, da er überſetzt: le peuple en eſt tout aſſourdi — Orcheſter war auf den griechiſchen Theatern der Platz, wo der Chor tanzte und ſang.

63) προσκηνιον, war ein großer Raum vor der eigentlichen Scene, mehrentheils zehn Fuß höher als die Ορχηστρα, wo die Schauſpieler ihre Rollen ſpielten. Hier waren auch die zu jedem Stück erforderlichen Dekorationen angebracht. — Pella war zu Philipps und Alexanders Zeiten die Haupt- und Reſidenzſtadt des makedoniſchen Reiches.

ſem nehmen die Epikureer keinen Theil; ſie ſelbſt ſagen es frey und wollen gar nichts davon wiſſen. Da ſie aber die Denkkraft durch die fleiſchlichen Begierden, wie durch Bleygewichte, ganz aus der Seele in den Körper hinabziehen, ſo ſind ſie auch von Pferdeknechten und Hirten nicht ſehr verſchieden, welche ihrem Vieh Heu, Stroh und Gras vorwerfen, weil daſſelbe mit dergleichen Dingen gefüttert werden muß. Denn wollen ſie nicht ſo die Seele, wie ein Schwein, mit den Wollüſten des Körpers mäſten, da ſie ſie nur das was dem Fleiſche angenehm iſt, hoffen, empfinden und ſich daran erinnern, aber keine eigene Freude und Vergnügung aus ſich ſelbſt nehmen oder aufſuchen laſſen? Was kann nun wohl unvernünftiger ſeyn, als eine ſolche Meynung? Der Menſch iſt ſeiner Natur nach aus zwey Theilen, dem Körper und der Seele zuſammengeſetzt, und unter dieſen beyden hat noch dazu die Seele die vorzüglichere Stelle; gleichwohl ſoll der Körper ſein eigenes, ihm natürliches und angemeſſenes Gut haben, die Seele aber keins; ſie ſoll müßig da ſitzen, den Körper angaffen, zu ſeinen Empfindungen lächeln und mit ihm Freude und Vergnügen theilen, für ſich ſelbſt aber vom Anfange her unbeweglich und unempfindlich ſeyn, auch nichts erfreuliches haben, das ihrer Wahl oder Begierde werth wäre? Daher ſollten ſie entweder ihre wahre Meynung gerade herausſa-

gen, und den Menſchen für einen bloßen Fleiſchklumpen erklären, — wie einige thun, die alle geiſtige Subſtanz läugnen — oder wenn ſie in uns zwey verſchiedene Naturen annehmen, ſo ſollten ſie auch jeder ein ihr eigenes Gut und Uebel, was ihr angemeſſen und fremd iſt, laſſen, ſo wie auch jeder der Sinn für einen beſondern ſinnlichen Gegenſtand geſchaffen iſt, wenn ſie gleich das Vermögen zu empfinden mit einander gemein haben. Nun iſt aber der Verſtand das eigene Organ der Seele; und daß bey dieſem gar nichts eigenes Statt finden ſoll, kein Anſchauen, keine Bewegung, keine verwandte Empfindung, über deren Beſitz ſie ſich freuen könnte, das iſt doch wahrlich die allerungereimteſte Behauptung, es wäre denn, daß man dieſen Leuten ſo etwas unter der Hand fälſchlich aufbürden will.

Ich nahm daher das Wort: Nach unſerm Urtheil, ſagte ich, iſt das gar nicht der Fall, und du biſt hiermit von allem Unrecht losgeſprochen. Fahr alſo nur getroſt in deiner Rede fort.

Wie? verſetzte Theon, ſoll mich denn Ariſtodemus, da du ganz ermüdet biſt, nicht ablöſen?

Ariſtodemus antwortete: Ja ſehr gern, wenn du ſo müde geworden, wie dieſer (Plutarch). Da du aber noch bey Kräften biſt, mein Beſter, ſo ſchone deiner nicht, und laß dir nicht nachſagen, daß du aus Weichlichkeit die Arbeit ſcheueſt.

Was

Was noch zu ſagen übrig iſt, fuhr Theon fort, hat gar keine Schwierigkeiten. Wir haben nämlich noch die vielen und mannichfaltigen Vergnügungen, die ein thätiges Leben gewährt, durchzugehen. Die Epikureer ſagen auch ſelbſt, Gutes thun ſey angenehmer als Gutes empfangen. Man kann freylich durch Worte Gutes thun, aber vorzüglich und am meiſten geſchieht es doch durch Handlungen, wie ſchon der Ausdruck Wohlthat lehrt, und ſie ſelbſt auch bezeugen.

Wir hörten vorhin dieſen 64) erzählen, was für Ausrufungen Epikur gebraucht, welche Briefe er an ſeine Freunde geſchrieben hat, um den Metrodorus zu rühmen und zu preiſen, weil er mit beherztem Muthe aus Athen in den Piräeus dem Syrer Mithrus zu Hülfe geeilet war, wiewohl er in dieſem Falle nicht einmal etwas ausgerichtet hatte. Wie groß, wie erhaben muß nun erſt das Vergnügen geweſen ſeyn, welches Plato empfand, als Dion, der aus ſeiner Schule gekommen war, den Dionyſius ſtürzte, und Sicilien befreyte! Wie ſehr muß Ariſtoteles ſich gefreuet haben, als er ſeine im Schutte liegende Vaterſtadt wieder aufbaute und die zerſtreuten Bürger zurückbrachte! wie ſehr Theophraſtus und

64) Nämlich Plutarch in der ſeinen Freunden vorgeleſenen Abhandlung gegen Kolotes, welche gleich nach dieſer folgt. Die Stelle, worauf es hier ankömmt, iſt nicht weit vom Ende jener Abhandlung.

und Pheidias, die die Tyrannen ihrer Vaterſtadt vertrieben! Wie vielen Perſonen leiſteten dieſe für ſich ſelbſt Hülfe und Unterſtützung, indem ſie nicht blos etwas Weizen oder einen Scheffel Mehl, wie Epikurus zuweilen gethan hat, zuſchickten, ſondern indem ſie es bewirkten, daß Verbannte in ihre Heimath zurückkehrten, daß Gefangene ihrer Banden entlediget, daß Weiber, Kinder ihren Männern und Vätern wiedergegeben wurden! Dieß alles iſt euch ſchon bekannt, und es wäre unnöthig, mehr davon zu ſagen. Aber unmöglich iſt es mir, jene Albernheit des Menſchen mit Stillſchweigen zu übergehen, da er Themiſtokles und Miltiades Thaten ganz herunterſetzt und mit Füßen tritt, und doch von ſich ſelbſt in einem ſo hochtrabenden Tone an ſeine Freunde ſchreibt: „Die Abführung des Getreides habt „ihr uns beſtens beſorgt und dadurch von eurer „Zuneigung gegen mich Beweiſe gegeben, die bis „an den Himmel reichen.“ Nähme man aus dem Briefe des Philoſophen die Erwähnung des Biſchen Getreide weg, ſo würde man ſicher auf den Gedanken fallen, der Brief müſſe eine Dankſagung für die Befreyung des atheniſchen Volks oder wohl gar für die Rettung ganz Griechenlands enthalten.

Daß nun auch die Natur zu den Wollüſten des Körpers einen ungeheuren Aufwand erfordert, daß das höchſte Vergnügen nicht in Waſſerbrey

und

und Linſen beſteht, ſondern die Begierden der Schwelger köſtliche Gerichte, thaſiſchen Wein, wohlriechende Salben, allerhand Confect, und die mit dem Safte der gelbbefiederten Biene *) reichlich angemachten Kuchen erheiſchen, überdieß auch wohl ſchöne, reizende Mädchen, wie Leontium, Boidium, Hedeia, Nikedion und andere, die in der Nähe von Epikurs Garten wohnten, das will ich für jetzt ganz übergehen. Soviel aber iſt ausgemacht, daß die Freuden der Seele nur auf der Größe der Thaten, auf der Schönheit ruhmwürdiger Handlungen beruhen, wenn ſie nicht vergeblich, unedel und kindiſch, ſondern im Gegentheil wichtig, dauerhaft und erhaben ſeyn ſollen. Wenn indeß Epikur aus Ziererey den Schmerzen und Ungemächlichkeiten 65) Trotz bietet, ungefähr

 ſo

*) Eine Anſpielung auf eine Stelle in Euripides wütenden Herkules, V. 487.

65) In den Wörtern περι του ſcheint Επικουρον oder περισσως, vielleicht auch beydes zu ſtecken. Das letztere habe ich beym Ueberſetzen angenommen, ſo wie die Reiskiſche Verbeſſerung κακοπαθειας für ευπαθειας. H. Nüſcheler folgt der gemeinen Leſeart und giebt die Stelle ſo: „Wenn man ſich gleich den „Saiffsknechten, die die Feſte der Venus feyern, einer ausgelaſſenen Fröhlichkeit überläßt —“ welches aber weder in den Worten προς ευπαθειας επαιρεσθαι liegt, noch ſich zum Zuſammenhange ſchickt. Die

ſo wie Matroſen, die das Venusfeſt feyern; wenn er ſich viel darauf einbildet, daß er bey der Waſſerſucht, woran er krank lag, ſeine Freunde öfters bewirthete, und ſich nicht ſcheute, dem ſchon im Körper befindlichen Waſſer noch mehr Feuchtigkeiten zuzuführen, und daß er bey der Erinnerung an Neokles letzte Reden mit einer ganz eigenen Art von Wonne in Thränen zerfloß, ſo wird das wohl kein Menſch von geſundem Verſtande Freuden oder Vergnügungen nennen; vielmehr, wenn je die Seele in ein lautes Lachen ausbrechen könnte, 66) ſo müßte es gewiß über dieſe erzwungene Freuden und dieſes weinerliche Lachen geſchehen. Geſetzt aber, es wollte jemand dieß Freuden und Vergnügungen nennen, ſo halte man doch einmal das Uebergewicht folgender Freuden dagegen:

Sparta's glänzender Ruhm verloſch durch unſere Klugheit — 67)

Und:

Die Vergleichung mit den Matroſen verſtehe ich ſo, daß Schiffsleute gemeynt ſind, die auf offener See das Venusfeſt feyern, wo ſie keine Mädchen haben, mit denen ſie es feyern könnten, und alſo gezwungener Weiſe enthaltſam ſeyn müſſen.

66) Nach den Worten: wenn die Seele eines ſardiniſchen Lachens fähig wäre — ein Sprüchwort, deſſen Urſprung verſchiedentlich angegeben wird. S. Eraſmus Adagia. S. 571.

67) Dieſer Vers betrifft den thebaniſchen Feldherrn Epaminondas und ſtand nebſt drey anderen auf einer Bildſäule deſſelben in Theben. S. Pauſanias B. 9. K. 15. wo auch die übrigen Verſe ſtehen.

Und:

Welch ein herrlicher Stern iſt, Fremdling, dieſer dem Lande! — 68)

Desgleichen:

Soll ich als ſterblichen Menſchen, oder als Gott dich begrüßen? — 69)

Wenn ich mir die herrlichen Thaten des **Thraſybulus** und **Pelopidas** vor Augen ſtelle, wenn ich mir den **Ariſteides** bey Platää oder den **Miltiades** bey Marathon denke, dann ſehe ich mich, um mit Herodot 70) zu reden, nothgedrungen, die Erklärung zu thun, daß ein thätiges Leben weit mehr Vergnügen als Ehre und Ruhm verſchafft. Dieß bezeugt mir auch **Epaminondas**, welcher geſagt haben ſoll, nichts habe ihm größere Freude gemacht, als daß ſeine Aeltern ſolange gelebt hätten, um das unter ſeiner Anführung bey Leuktra errichtete Siegeszeichen zu ſehen. Aber nun laßt uns einmal mit Epaminon-

68) Dieß iſt der Anfang einer Inſchrift auf den römiſchen Feldherrn Claudius Marcellus, die auf einer Statue deſſelben in dem Minerventempel bey Lindus in der Inſel Rhodus ſtand. Die übrigen drey Verſe ſind in Plutarchs Leben des Marcellus K. 30. zu finden.

69) Ein Vers aus dem Orakel, welches dem ſpartaniſchen Geſetzgeber Lykurg in Delphi ertheilt wurde. Das ganze Orakel findet man beym Herodot. B. 1. K. 65.

70) Im 7ten Buche. K. 139.

das Mutter die des Epikurus vergleichen, die es zu ihrer großen Freude erlebte, daß ihr Sohn ſich in ſein Gärtchen verkroch und mit einer Buhlerinn aus Kyzikus gemeinſchaftlich mit Polyänus Kinder zeugte. Daß die Mutter und Schweſter des Metrodorus über deſſen Heyrath eine ungemeine Freude gehabt haben, ſieht man aus den Antwortſchreiben an den Bruder, die noch in ſeinen Büchern ſtehen.

Bey dem allen nun verſichern dieſe Leute mit großem Geſchrey, daß ſie vergnügt gelebt haben, daß ſie in Wonne ſchweben, und ſich wegen ihrer Lage glücklich preiſen. Wenn die Sklaven an den Saturnalien ſchmaußen, oder bey der Feyer des Bacchusfeſtes auf dem Lande herumziehen, iſt das Jauchzen und Lärmen derſelben kaum auszuhalten, indem ſie in ihrer plumpen Freude ungefähr ſo reden und handeln:

Du ſitzeſt da? Komm, Freund, und laß uns munter zechen!
Zu eſſen giebts genug — du Thor, verſag dir nichts!
Gleich jauchzten alle laut, und füllten ihre Becher.
Der eine ſchmückte ſich mit einem Kranz und plerrte

Zum

Zum ſchönen Lorbeerzweig im rauhſten Ton
ein Lied
Apoll zu Ehren her — 71)

Wie? ſtimmt nicht damit völlig überein, was Metrodorus an ſeinen Bruder ſchreibt? „Es „liegt nichts daran, die Griechen zu retten, oder „der Weisheit wegen von ihnen Kränze zu erhal„ten; nein, Timokrates, unſere Sache iſt, zu „eſſen und Wein zu trinken, auf eine dem Bauche „angenehme und unſchädliche Art.“ Deßgleichen was er an einem andern Orte in eben dieſen Briefen ſagt: „O welche Freude empfand ich, als „ich von Epikur dem Bauche recht gütlich thun „lernte. Denn, Timokrates, du Naturforſcher, „das höchſte Gut beſteht im Bauche.“

Solchergeſtalt nun meſſen dieſe Leute die ganze Größe ihrer Freude nur nach dem Bauche,

als

71) Die letzten Worte dieſer aus einem Komiker entlehnten Stelle ſind ſo corrupt, daß ich keinen ſchicklichen Sinn herausfinden kann. Amyot überſetzt ſie alſo:

L'autre pouſſant la porte prend deduit
A tenir hors ſa compagne de lict.

H. Nüſcheler nach ihm:

— — — Und dieſer ſchlägt
Die Thür gewaltig zu, und ſchließt ſein Weib
Sein liebes Weib, das an ihr pochte, aus.

Nach Reiskens Verbeſſerung wäre der Sinn etwa der: Ein anderer rennt an ſeine arme Beyſchläferin ſo heftig, daß es einen lauten Schall giebt.

Digitized by Google

als dem Mittelpunkt und Umfang ihrer Glückſeligkeit. Aber an jener glänzenden und königlichen Freude, die die erhabenſten Geſinnungen einflößt, und Licht und Heiterkeit über alles verbreitet, können ſie nie Theil nehmen, da ſie ſich ein ganz einſiedleriſches Leben, das mit Staatsgeſchäften, ja ſelbſt mit den Pflichten der Menſchheit nichts zu thun hat, und von jener Begeiſterung für Ruhm und Ehre weit entfernt iſt, gewählt haben. Die menſchliche Seele iſt doch wahrlich nicht ein ſo kleines verächtliches und unedles Ding, daß ſie ihre Begierden, wie der Polyp ſeine Arme nur nach dem Eßbaren ausſtrecken ſollte; die ſchnellſte Sättigung pflegt dieſelben in einem Augenblicke abzuſchneiden. Wenn hingegen die höhern Triebe nach dem Schönen und der daraus entſpringenden Ehre und Wonne zu ihrer vollen Stärke gelangt ſind, dann laſſen ſie ſich nicht mehr in dem kurzen Raum des Lebens beſchränken; nein, Ehrbegierde und Menſchenliebe umfaſſen die ganze Ewigkeit, und ſtreben durch Thaten und Verdienſte empor, die eine unausſprechliche Freude gewähren, eine Freude, der die Edlen ſelbſt nicht einmal, wenn ſie wollen, entgehen können, die ihnen überall aufſtößt und nachfolgt, wenn ſie ſo viele durch Wohlthaten beglücken.

Und durchgeht er die Stadt, wie ein Gott
rings wird er betrachtet — 72)

Auch

72) Aus dem 8ten Buche der Odyſſee V. 173.

Auch ein Blinder ſieht ein, daß ein Mann, der andern ſolche Geſinnungen beyzubringen weiß, daß ſie bey ſeinem Anblick vor Freuden in die Höhe hüpfen, und nichts mehr wünſchen, als ihn bey der Hand zu faſſen und zu begrüßen, in ſich ſelbſt ſchon einen reichen Schatz von Freude und Wonne haben muß. Daher werden ſie nie müde, Andern Gutes zu erweiſen, ſie laſſen niemals den Muth ſinken, und man hört oft von ihnen Reden wie folgende:

Dein Vater zeugte dich zum Nutzen vieler Menſchen —

Oder:

Wir hören nimmer auf den Menſchen wohl zu thun —

Doch was braucht man hier eben von vollkommnen guten Menſchen zu reden? Wenn einem mittelmäßig böſen Menſchen, der eben im Begriff iſt zu ſterben, ein Gott oder ein König, von dem ſein Leben abhängt, nur eine einzige Stunde noch vergönnte, daß er ſie entweder zur Ausführung einer rühmlichen That, oder zum Genuß eines Vergnügens anwenden und dann gleich ſterben ſollte — wer würde wohl in dieſer Zeit lieber bey einer Lais ſchlafen oder ariuſiſchen Wein 73) trinken, als einen Archias tödten, und

73) Dieſer Wein hatte ſeinen Namen von Ariuſia, einer gewiſſen Gegend in der Inſel Chius, wo er gezogen wurde. Strabo B. 14. (S. 1747. der Penzel. Ueber.

und dadurch Theben 74) in Freyheit ſetzen wollen? Ich wenigſtens glaube, Niemand. Denn ich ſehe, daß ſogar einige unter den Fechtern, die nicht ganz roh und viehiſch, ſondern gebohrne Griechen ſind, wenn ſie auf den Kampfplatz treten wollen, und ihnen da noch eine Menge köſtlicher Speiſen aufgetragen werden, während dieſer Zeit lieber ihre Weiber einigen Freunden zur Vorſorge empfehlen oder ihren Sklaven die Freyheit ſchenken, als ihrem Bauche gütlich thun.

Geſetzt aber, der Genuß der körperlichen Wolluſte wäre wirklich etwas Großes, ſo haben doch wohl Männer, die ein thätiges Leben führen, ſo gut daran Theil als jene.

Sie eſſen Brod und trinken funkelnden Weines — 75)

ſie ſchmaußen mit ihren Freunden, und zwar, meines Erachtens, mit größerem Vergnügen, wenn ſie, wie Alexander oder Ageſilaus, oder auch wie

Ueberſetz.) und Athenäus B. 1. S. 32. erklären ihn für den beſten unter allen griechiſchen Weinen. Bey den Römern hieß er Arviſium. S. Plinius B. 14. K. 9. Virgil. fol. 7, 71.

74) Nach dem Text eigentlich, Athen. Da aber in Athen kein Tyrann Archias geweſen iſt, wohl aber in Theben, kurz vor der Schlacht bey Leuktra, ſo habe ich ohne Bedenken für Athen Theben geſetzt. Vom Archias ſ. die Abhandlung über den Genius des Sokrates. B. 5. S. 115. ff.

75) Im 5ten B. der Iliade, V. 341.

wie Phokion und Epaminondas, von Schlachten und andern wichtigen Geſchäften zurückkommen, als jene, die ſich am Feuer ſalben und in Sänften ſich gemächlich ſchütteln laſſen. Solche Vergnügungen verachten ſie gänzlich, da ſie ſchon jener edlern genießen. Ich brauche mich da nicht auf den Epaminondas zu berufen, der an einem Gaſtmahl, welches in ſeinen Augen das Vermögen des Gebers überſtieg, nicht Theil nehmen wollte, und zu ſeinem Freunde ſagte: **Ich dachte, du wollteſt opfern, aber nicht ſchwelgen.** Selbſt Alexander ſchickte die Köche der Ada 76) zurück, mit dem Bedeuten, er habe ſelbſt weit beſſere Köche, zum Mittagseſſen den nächtlichen Marſch, und zum Abendeſſen das dürftige Mittagsmahl. Ja es fehlte nicht viel, daß er den Philoxenus 77) ſeiner Statthalterſchaft entſetzte, da dieſer wegen einigen ſchönen Knaben an ihn ſchrieb, ob er ſie kaufen wollte. Und wer hatte gleichwohl mehr Recht und Gewalt, dergleichen zu thun? Aber wie, nach Hippokrates Behauptung, unter zwey Schmerzen der kleinere von dem größern verdunkelt wird, ſo pflegen die aus der Thätigkeit und Ehrbegierde entſpringenden Vergnügungen durch die

76) Sie war Königin in Karien und glaubte ſich durch dieſe Aufmerkſamkeit bey Alexandern beliebt zu machen. S. oben im 2ten Bande, S. 196.

77) Philoxenus war Statthalter in Kilikien. S. das Leben Alexanders. K. 22.

die große, alles überwiegende Freude der Seele jene körperlichen ganz zu vertilgen und auszu- löſchen.

Wenn man denn nun auch den Epikureern zugäbe, daß die Erinnerung an den vorigen Genuß ſehr viel zu einem vergnügten Leben beytrage, ſo wird doch Epikur uns nimmermehr weiß machen, daß er bey den heftigſten Schmerzen, bey Krankheiten, die ihm den Tod drohten, durch die Erinnerung an vormals genoſſene Freuden und Wollüſte erquickt worden ſey. Wahrlich eher könnte einer ſein Bild in den Wogen des ſtürmiſchen Meeres erblicken, als unter den Quaalen und Schmerzen des zerrütteten Körpers jene lächelnde Erinnerung an genoſſene Freuden inne werden. Hingegen das Andenken an verrichtete Thaten kann einer nie, und wenn er auch wollte, aus ſeiner Seele verbannen. Wie wäre es möglich, daß Alexander Arbela, 78) Pelopidas den Leontiadas 79) oder Themiſtokles Salamin vergeſſen hätte?

78) Die Stadt in Aſſyrien, bey welcher Alexander dem Darius die dritte und entſcheidendſte Schlacht lieferte.

79) Leontiadas und Archias hatten ſich unter Begünſtigung der Lakedämonier einer unrechtmäßigen Herrſchaft über Theben angemaßt. Pelopidas und ſeine Freunde räumten dieſe aus dem Wege und gaben ihrem Vaterlande die Freyheit wieder. S. die Abhandlung über den Genius des Sokrates Th. 5. S. 196. f.

hätte? Noch bis auf den heutigen Tag feyern die Athener den Sieg bey Marathon, die Thebaner die Schlacht bey Leuktra; ja wir ſelbſt haben, wie ihr wiſſet, ein Feſt zum Andenken von Daiphantus Siege bey Hyampolis, 80) wobey ganz Phokis mit Opfern und Ehrenbezeugungen angefüllt iſt. Aber keiner iſt unter uns, der über die Speiſen und Getränke, die er genießt, ſo viel Vergnügen empfinde, als über die großen Verdienſte jener Männer. Hieraus nun läßt ſich leicht begreifen, wie groß erſt die Wonne und Freude geweſen ſeyn muß, die die Urheber ſolcher Thaten in ihrem Leben empfunden haben, da das Andenken derſelben auch nach fünfhundert und mehr Jahren noch mit ſo vielem Vergnügen begleitet iſt.

Indeß gibt Epikur doch zu, daß auch aus dem Ruhme gewiſſe Vergnügungen und Freuden entſpringen. Und wie konnte er auch anders, da er ſelbſt eine ſo raſende und ausſchweifende Begierde nach Ruhm äußerte, daß er nicht nur ſeine Lehrer verläugnete, mit Demokrates, 81) der

80) Von Daiphantus und dem bey Hyampolis über die Theſſalier erfochtenen Siege, ſ. oben Th. 3. S. 6. und Pauſanias B. 10. K. 1.

81) Dieſer Mann, der vermuthlich ein Schüler Epikurs geweſen, iſt weiter nicht bekannt. Amyot hat dafür Demetrius, andere wollen dafür Demokritus leſen.

der ihm ſeine Lehrſätze Wort für Wort entwendet hatte, über Sylben und Punkte zankte, und vor ſeinen Schülern öffentlich erklärte, außer ihm habe Niemand den Namen eines Weiſen verdient; ſondern auch in ſeinen Schriften erzählte, Kolotes habe ihm, da er die Naturlehre vortrug, fußfällig die Knie umfaßt; Neokles, ſein Bruder, habe bewieſen, daß Epikur gleich von Kindheit an alle ſeine Vorfahren und Zeitgenoſſen an Weisheit übertreffe; ſeine Mutter ſey ſo glücklich geweſen, in ſich ſelbſt ſo viele Atomen zu enthalten, deren Vereinigung einen ſolchen Weiſen hervorbringen konnte? Sollte man nun nicht das, was einſt Kallikratidas vom Konon ſagte, 82) er treibe mit dem Meere Ehebruch, auf den Epikur anwenden, daß er insgeheim auf eine ſchändliche Weiſe um den Ruhm buhle, und ihn gleichſam nothzüchtige, weil er deſſen mit aller ſeiner Liebe und Bewirkung nicht theilhaftig werden könne? Der menſchliche Körper muß aus Hunger, wenn er keine Nahrung bekömmt, ſeiner Natur zuwider von ſich ſelbſt zehren; und ein ähnliches Uebel

82) S. Xenophons griechiſche Geſchichte, B. 1. K. 6, 15. Kallikratidas war Befehlshaber der lakedämoniſchen und Konon der atheniſchen Flotte. Die Rede des Kallikratidas ſollte bedeuten, Konon maße ſich unrechtmäßiger Weiſe der Herrſchaft zur See an, die nicht den Athenern, ſondern den Lakedämoniern zukomme.

Uebel bringt die Ruhmſucht in der Seele des Menſchen hervor, daß er, wenn ſein Hunger nach Lob von andern nicht befriedigt wird, nun ſich ſelbſt loben muß. Geſtehen nun aber Leute, die ſich gegen Lob und Ruhm auf ſolche Weiſe verhalten, nicht ſelbſt ein, daß ſie ſich großer und wichtiger Freuden berauben, indem ſie aus Schwachheit oder aus Weichlichkeit die obrigkeitlichen Aemter, die Verwaltung der Staaten und die Freundſchaft der Fürſten fliehen, woraus doch, wie Demokritus ſagt, die größten Vortheile für das menſchliche Leben entſpringen? Wahrlich, wer das Zeugniß des Neokles und den Fußfall des Kolotes ſo hoch anſchlägt, wird Niemanden überreden, daß er, wenn die Verſammlung der Griechen in Olympia ihm lauten Beyfall bezeugte, nicht von Sinnen kommen, und in lautes Jubelgeſchrey ausbrechen, oder vielmehr ſich vor Freuden aufblähen würde, um mit Sophokles zu reden,

So wie die Wolle ſich an dürren Diſteln bläht.

Iſt nun Ruhm und Ehre etwas angenehmes, ſo muß doch wohl Schimpf und Schande etwas trauriges ſeyn. Nichts in der Welt aber iſt ſchimpflicher, als ohne Freunde und geſchäftlos zu ſeyn, das Daſeyn Gottes zu läugnen, nur der Wolluſt zu pflegen und darüber alles andere hintanzuſetzen — Grundſätze, von denen Jedermann, nur ſie ſelbſt ausgenommen, glaubt, daß ſie dieſer Schule zugehören. Aber mit Un-

 recht

recht — könnte Jemand ſagen. Ja hier kömmt bloß der Schein, nicht die Wahrheit ſelbſt in Betrachtung. Wir wollen nicht die Bücher, die gegen ſie geſchrieben worden, nicht die ſchimpflichen Verordnungen, die ganze Staaten gegen ſie gemacht haben anführen; aber ſo lange noch Orakel, Wahrſagerkunſt, Vorſehung der Götter, Liebe und Zuneigung der Eltern gegen die Kinder, ſo lange Staatsverwaltung, Regierung und obrigkeitliche Aemter in Ruhe und Anſehen ſtehen — ſo lange müſſen wir auch die, welche lehren, man ſoll ſich nicht um die Rettung der Griechen bekümmern, ſondern nur eſſen und trinken, wie es dem Bauche angenehm iſt, und er keinen Schaden nimmt, für ehrloſe und nichtswürdige Menſchen halten, und in ſo fern ſie für ſolche gehalten werden, müſſen ſie ein trauriges freudenleeres Leben führen, wenn anders Ehre und Ruhm in ihren Augen etwas angenehmes iſt.

Nachdem Theon dieß geſagt hatte, beliebte es uns, den Spaziergang zu endigen. Wir ſetzten uns nach unſerer Gewohnheit auf die Bänke und dachten über das Geſagte in der Stille nach. Aber bald unterbrach uns Zeuxippus, indem er in Betrachtung deſſen was vorgebracht worden, die Frage aufwarf: Wer hat nun Luſt, das, was an jener Rede fehlt, noch hinzuzuſetzen? Die Unterſuchung iſt keineswegs ſo, wie ſich gehört, zu Ende gebracht, da Theon zuletzt noch

der Wahrſagerkunſt und Vorſehung erwähnte, und dadurch zu neuen Fragen Anlaß gegeben hat. Denn die Epikureer behaupten, daß die Wegräumung dieſer Dinge ihnen vorzüglich Freude, Beruhigung und frohe Zuverſicht für dieſes Leben gewähre; und daher iſt es ſehr nöthig, auch darüber noch etwas zu ſagen.

Ariſtodemus nahm nun das Wort: In Abſicht der Freude und des Vergnügens, ſagte er, iſt, wo ich nicht irre, ſchon bemerkt worden, daß der Grundſatz der Epikureer, wenn er auch ſeinen Endzweck glücklich erreicht, die Menſchen höchſtens nur von einer gewiſſen Furcht und vom Aberglauben befreyen, aber ihnen durchaus keinen Frohſinn, keine Freude von Seiten der Götter verſchaffen könne; daß er vielmehr, durch die Verbannung aller Furcht und Freude, uns gegen die Götter in eben das Verhältniß ſetze, wie gegen die Hyrkanier oder Skythen, da man von ihnen weder Gutes noch Böſes zu gewarten hat. Sollte aber zu dem Geſagten noch etwas hinzuzuſetzen ſeyn, ſo kann ich das, dünkt mich, von ihnen ſelbſt hernehmen.

Das erſte iſt, daß ſie gegen diejenigen, die alle Betrübniß, alle Seufzer und Thränen über den Tod der Freunde verbannen wollen, ſtreiten und behaupten, eine ſolche bis zum Unempfindlichen getriebene Harmloſigkeit habe immer ein anderes noch größeres Uebel zum Grunde, nämlich

lich Grauſamkeit, eitlen Stolz oder Tollheit. Daher ſey es immer beſſer, gerührt zu werden, zu trauren, auch wohl die Augen naß zu machen, und in Thränen zu zerfließen, oder andere dergleichen Empfindungen zu äußern, die als Merkmale eines weichherzigen und liebreichen Mannes angeſehen werden. Dieß ſagt Epikur in vielen ſeiner Schriften, beſonders aber in den Briefen über den Tod des Hegeſianar, die er an deſſen Vater Doſitheus und an Pyrſon, den Bruder des Verſtorbenen, geſchrieben hat. Denn zufälliger Weiſe habe ich die Briefe dieſes Mannes erſt neulich durchgeleſen.

Ich für meine Perſon nun behaupte kühnlich, daß die Gottesläugnung, zu welcher diejenigen uns verleiten, die der Gottheit zugleich mit dem Zorn alle Güte und Huld 83) abſprechen, kein geringeres Uebel ſey als Grauſamkeit und eitler Stolz. Denn es iſt allemal erſprießlicher, daß ſich in unſere Meynung von den Göttern eine aus Scheu und Furcht zuſammengeſetzte Empfindung miſche, als daß wir, um dieſe zu vermeiden, uns alle Hoffnung und Freude, alles Vertrauen im Glücke und alle Zuflucht zu den Göttern im Unglücke abſchneiden. Freylich muß man ſeine Vorſtellung von den Göttern vom Aberglauben

83) Für χαραν muß hier wohl χαριν geleſen werden, weil jenes dem folgenden οργην nicht entgegengeſetzt werden kann.

ben, wie die Augen von Feuchtigkeiten reinigen; aber wenn dieſes ſich nicht thun läßt, ſo darf man deßhalb auch nicht den Glauben, den die mehrſten Menſchen von den Göttern haben, zugleich mit ſchwächen und ausrotten. Dieſer Glaube iſt keinesweges ſo ſchrecklich und fürchterlich, als dieſe Leute erdichten, indem ſie die Vorſehung als einen Popanz für Kinder, 84) oder als eine tragiſche, die Uebelthäter peinigende Furie verläſtern. Nur wenige Menſchen fürchten Gott ſo, daß es für ſie beſſer wäre, ihn nicht zu fürchten. Denn wer Gott als einen Regenten fürchtet, der den Guten gnädig, den Böſen aber feind iſt, der wird ſchon durch eine einzige Furcht, die viele andere entbehrlich macht, vom Unrechtthun befreyet, das Laſter muß bey ihm, ſo zu ſagen, allmählich verwelken, und ſo empfindet er weniger Angſt und Unruhe als andere, die ſich dem Laſter ergeben, und ohne Scheu ſündigen, dann aber gleich von Furcht und Reue ergriffen werden.

Es iſt wahr, die religiöſe Geſinnung des großen, unwiſſenden, doch eben nicht bösartigen Haufens verbindet mit der Verehrung und Anbetung Gottes eine gewiſſe Furcht und Bangigkeit, die man Aberglauben zu nennen pflegt: allein unendlich größer und ſtärker iſt die dabey ſich zei-

 gende

84) Die von Reiske vorgeſchlagene Verbeſſerung, ἐμπίπτουσαν in ἐμποιοῦσαν, findet ſich ſchon in Amyots Ueberſetzung.

gende frohe Hoffnung und Freudigkeit, die jedes Glück, jedes Wohlergehen, als eine Gabe der Götter, wünſchet und erwartet. Dieß läßt ſich mit den einleuchtendſten Gründen beweiſen. Denn kein Aufenthalt, keine Zeit macht uns ſo viel Vergnügen, als der Aufenthalt in Tempeln und die Feyertage; 85) keine Handlungen und Schauſpiele ergötzen uns ſo ſehr, als das, was wir im Dienſte der Götter thun ſehen oder ſelbſt thun, wenn wir Orgien feyern, Chöre anſtellen, oder den Opfern und Myſterien beywohnen. Die Seele iſt in ſolchen Fällen keinesweges traurig, betrübt und niedergeſchlagen, welches doch zu erwarten wäre, wenn ſie glaubte mit Tyrannen und grauſamen Peinigern zu thun zu haben; nein, wo ſie ſich Gott am meiſten gegenwärtig denkt und vorſtellt, da weiß ſie auch am beſten Furcht, Betrübniß und Sorge zu verbannen, und da überläßt ſie ſich der Freude bis zur Trunkenheit, bis zum Scherz und Lachen. In Liebesſachen trifft wohl eher zu, was ein Dichter ſagt;

Alten Männern und Weibern noch, wenn ſie der goldenen Venus
Sich erinnern, hüpfet das Herz im Buſen vor Freude.

Aber

85) Xylander und Nüſcheler überſetzen dieſe Stelle unrichtig, und laſſen Plutarch gerade das Gegentheil ſagen. Nur Amyot drückt den Sinn richtig aus.

Aber bey feſtlichen Aufzügen und Opfern pflegen nicht nur der Greis und das alte Weib, der Arme und Niedrige, ſondern auch die dickbeinige Magd, die das Getreide mahlt, die Hausſklaven und Taglöhner vor Freude und Wonne ſich zu erheben.

Die Reichen und Könige halten zwar immerfort Schmauſereyen und öffentliche Gaſtmahle: allein die mit Feſten und Opfern verbundenen Mahlzeiten, bey welchen ſich die Menſchen der Gottheit durch Verehrung und Anbetung am meiſten zu nähern glauben, gewähren doch ungleich mehr Vergnügen und Freude. Von dieſer Freude aber iſt jeder ausgeſchloſſen, der der Vorſehung entſagt hat. Denn nicht die Menge des Weins, nicht das gebratene Fleiſch iſt es, was uns an Feſttagen ergötzet, ſondern die frohe Zuverſicht, daß der gütige Gott mit zugegen ſey, und die ihm erwieſene Ehre huldreich annehme. Es giebt zwar Feſte, bey denen wir weder Kränze, noch Flöten brauchen; aber wenn Gott nicht bey einem Opfer zugegen iſt, ſo iſt das, was übrig bleibt — 86) der

86) Die Worte ὥσπερ ἱερον δοχης, ſind wo nicht verdorben, doch ſehr dunkel, und ich bekenne, daß ich ſie nicht verſtehe. Reiſke verſteht darunter ein Opferthier, dem die Gallenblaſe fehlt, und deswegen zum Opfer nicht taugt; ſagt aber nicht, wie dieſer Sinn herauskommen ſoll. Amyot, Xylander und Nüſcheler überſetzen, wie ein Feſt ohne

der Gottheit mißfällig, unfeſtlich und andachts-los, oder vielmehr für einen Menſchen von ſolchen Grundſätzen, äußerſt unangenehm und beſchwerlich. Denn er heuchelt blos Andacht und Ehrfurcht gegen Gott,, ohne etwas zu ſuchen, aus Furcht vor dem Volke, und braucht Ausdrücke, die mit ſeiner Philoſophie im Widerſpruche ſtehen. Wenn er opfert, ſo ſteht er neben dem Prieſter, der die Handlung verrichtet, wie neben einem gemeinen Schlächter, und nach dem Opfer ſagt er im Weggehen mit Menander:

Den Göttern opfert' ich, die meiner doch nicht achten —

So muß man ſich, nach Epikurs Meynung, zu verſtellen wiſſen, und gegen den großen Haufen, der an ſolchen Dingen Freude hat, keinen Neid oder Unwillen blicken laſſen, im Gegentheil das, was andere thun, mitmachen, ſollte es auch für uns ſelbſt noch ſo verdrießlich und unangenehm ſeyn. Denn

Beſchwerlich wird uns alles, was nothwendig iſt —

wie der Dichter Euenus 87) ſagt. Eben deßwegen glauben die Epikureer, daß die Abergläubiſchen

ohne Gaſtmahl und Schmauſerey, wodurch aber dem Sinne nichts geholfen iſt. Ich habe ſie daher ausgelaſſen.

87) Ein elegiſcher Dichter, der um die 91ſte Olympiade lebte, und Lehrmeiſter des ſtoiſchen Geſchichtſchreibers Philiſtus war.

biſchen nicht aus Freude, ſondern aus Furcht, ſich mit Opfern und Myſterien abgeben; und doch befinden ſie ſich mit dieſen in gleicher Lage, da ſie das nämliche aus Furcht thun, und dabey an der frohen Hoffnung, die jene empfinden, keinen Theil haben, vielmehr ängſtlich beſorgen, das Volk möchte es endlich merken, daß es von ihnen getäuſcht und hintergangen wird. In dieſer Abſicht haben ſie denn auch die Bücher von den Göttern und der göttlichen Natur geſchrieben, die nichts als Wirrwarr und Unſinn enthalten, hinter welchem ſie aus Furcht ihre wahre Geſinnungen zu verſtecken ſuchen.

Da wir bisher von den Laſterhaften und dem großen Haufen geſprochen haben, ſo müſſen wir nun drittens noch erwägen, welche große und reine Freude die beſſere Klaſſe der Menſchen, die wahren Freunde Gottes, bey ihrer Meynung von Gott empfinden, da ſie denſelben als die Urquelle alles Guten, als den Vater alles deſſen, was ſchön iſt, der das Böſe eben ſo wenig thun als leiden kann, betrachten. Gott iſt gut, und als ſolcher weiß er gar nichts von Mißgunſt, Furcht, Zorn und Haß. So wenig das Warme kalt macht, ſondern nur erwärmt, eben ſo wenig kann das Gute ſchaden. Zorn und Gnade, Grimm und Güte, Haß und Wohlwollen, zurückſchreckendes Weſen und Menſchenliebe ſind ihrer Natur nach himmelweit von einander entfernt; letztere zeugen

zeugen von Tugend und Kraft, erſtere verrathen Schwäche und Verdorbenheit. Demnach kann die Gottheit nie den Ausbrüchen des Zornes oder des Haſſes 88) unterworfen ſeyn, ſondern weil es ihre Natur mit ſich bringt, wohlzuthun und zu helfen, ſo muß nothwendig Zürnen und Schaden mit ihrer Natur ſtreiten. Jupiter, der große Fürſt im Himmel, geht zuerſt einher, indem er einen geflügelten Wagen regiert, und alle Dinge ordnet und einrichtet. 89) Von den übrigen Göttern iſt der eine ein Geber, der andere freundlich und liebreich, der dritte ein Retter vom Unglück; Apollo aber iſt, wie Pindarus ſagt, beſtimmt, gegen die Menſchen der holdſeligſte Gott zu ſeyn. Alles gehört, nach Diogenes, den Göttern, die Guten ſind Freunde der Götter

88) Nach dem Texte: des Zornes und der Güte και χαρισι. Da dieß unſchicklich iſt, ändert Reiſke αλλα χαρισι, ſondern der Gnade und Güte. Näſcheler überſetzt: Die Gottheit iſt keinen plötzlichen Anfällen des Zornes oder der Güte unterworfen.

89) Plutarch hat dieſe Worte aus Plato's Phädrus entlehnt, Th. 10. S. 321. der Zweybr. Ausg. Aus der Vergleichung ergiebt ſich, daß im Plutarch κατω in ἡγεμων verwandelt, und die weiter unten folgenden Worte πτηνον ἁρμα ελαυνων heraufgenommen werden müſſen, welches letztere ſchon Xylander bemerkt hat.

Götter, und Freunde haben alles mit einander gemein. So muß nun nothwendig den Guten alles Schöne zugehören, 90) und es iſt unmöglich, daß der Freund der Götter nicht glücklich, oder der Tugendhafte und Gerechte nicht ein Freund der Götter ſeyn ſollte. Glaubt ihr nun wohl, daß diejenigen, die die Vorſehung läugnen, noch eine andere Strafe verdienen, und daß dieſe noch nicht groß genug ſey, da ſie ſich ſelbſt einer ſolchen Freude und Wonne berauben, als wir dieſer unſerer Geſinnung gegen die Götter verdanken?

Epikur fand an Metrodorus, an Polyänus, an Ariſtobulus, und einigen andern Troſt und Freude, von denen er doch ſein ganzes Leben hindurch die meiſten entweder in Krankheiten warten oder als Verſtorbene betrauren mußte. Wie nun? Lykurg, der von der Pythia mit den Worten angeredet wurde:

Du, ein Liebling des Zeus, und aller olympiſchen Götter! — 91)

Sokrates, welcher glaubte, daß ſein Schutzgeiſt ſo gütig wäre, mit ihm zu ſprechen — Pindarus, der den Pan eins der Lieder, die er ſelbſt gemacht

90) Ich habe geglaubt, die Reiſkiſchen Ergänzungen in der Ueberſetzung aufnehmen zu müſſen, da im Texte die Sätze nicht wohl zuſammenhängen.

91) Aus dem ſchon oben angeführten Orakel beym Herodot B. 1. K. 65.

gemacht hatte, ſingen hörte — alle dieſe ſollen nur eine mäßige, geringe Freude empfunden haben? So auch Phormio, der die Dioſkuren, und Sophokles, der den Aeſkulap bewirthete, wie nicht nur beyde ſelbſt glaubten, ſondern auch wegen der geſchehenen Erſcheinung feſt überzeugt waren? Wie Hermogenes 92) von den Göttern denkt, verdient mit deſſen eigenen Worten angeführt zu werden: „Dieſe Götter, ſagt er, die „alles wiſſen und alles vermögen, ſind ſo ſehr „meine Freunde, daß ſie, um für mich zu ſorgen, „mich nie aus den Augen laſſen, weder bey Tage „noch bey Nacht, ich mag gehen und vornehmen, „wohin und was ich will. Und weil ſie den Erfolg jeder Handlung vorher wiſſen, ſo zeigen ſie „mir durch Vorbedeutungen, Träume und Vögel, „die ſie mir als Bothen zuſchicken, an, was ich „thun und was ich nicht thun ſoll.“ 93)

Alles, was von den Göttern herkömmt, iſt natürlicher Weiſe auch gut; aber daß die Götter es ſind, durch die dieſes geſchieht, das verurſacht uns ein groſſes Vergnügen, das erweckt ein

92) Ein Schüler und Freund des Sokrates.

93) Hermogenes Worte ſind aus Xenophons Sympoſium K. 4, 49. entlehnt. Die letzten Worte, ἅ τε δεῖ καὶ ἃ οὐ χρὴ ποιεῖν — hat entweder Plutarch ſelbſt oder ein Abſchreiber aus Verſehen ausgelaſſen, da ſie doch zum Zuſammenhang nöthig ſind. Ich habe ſie daher beygefügt.

ein unbegränztes Vertrauen, einen hohen Muth und eine Freude, die wie ein Lichtſtrahl die Frommen anlächelt. Leute, die anders denken, verkürzen ſich ſelbſt des ſüſſeſten Vergnügens im Glücke, und berauben ſich aller Zuflucht in Widerwärtigkeiten, ſo daß ſie, wenns ihnen unglücklich geht, ſich nach der Auflöſung und Unempfindlichkeit, als dem einzigen Hafen, oder Schlupfwinkel, der ihnen übrig bleibt, umſehen müſſen. Dieß kömmt denn eben ſo heraus, als wenn man einen, der vom Sturme herumgetrieben wird, mit dieſer Anrede tröſten wollte: das Schiff hat keinen Steuermann mehr, und die Dioſkuren werden nicht erſcheinen, um das Toben der Winde und Wellen zu beſänftigen; aber deswegen iſt noch keine Gefahr vorhanden, ſondern das Schiff wird ſogleich vom Meere verſchlungen, oder an Klippen geſchlagen und zertrümmert werden.

Eine ähnliche Sprache führen die Epikureer bey heftigen Krankheiten und ſchweren Unglücksfällen. „Hoffſt du deiner Frömmigkeit wegen auf „Hülfe von den Göttern? Wahrlich, eine ſtolze „Einbildung! Das ſelige und unvergängliche „Weſen der Götter kennt weder Zorn noch Gnade „— Verſprichſt du dir nach dem Tode ein beſſeres „Schickſal, als du in dieſem Leben gehabt haſt? „O da betriegſt du dich ſehr! Denn was aufgelößt iſt, hat keine Empfindung mehr, und das „Un-

gende frohe Hoffnung und Freudigkeit, die jedes Glück, jedes Wohlergehen, als eine Gabe der Götter, wünſchet und erwartet. Dieß läßt ſich mit den einleuchtendſten Gründen beweiſen. Denn kein Aufenthalt, keine Zeit macht uns ſo viel Vergnügen, als der Aufenthalt in Tempeln und die Feyertage; 85) keine Handlungen und Schauſpiele ergötzen uns ſo ſehr, als das, was wir im Dienſte der Götter thun ſehen oder ſelbſt thun, wenn wir Orgien feyern, Chöre anſtellen, oder den Opfern und Myſterien beywohnen. Die Seele iſt in ſolchen Fällen keinesweges traurig, betrübt und niedergeſchlagen, welches doch zu erwarten wäre, wenn ſie glaubte mit Tyrannen und grauſamen Peinigern zu thun zu haben; nein, wo ſie ſich Gott am meiſten gegenwärtig denkt und vorſtellt, da weiß ſie auch am beſten Furcht, Betrübniß und Sorge zu verbannen, und da überläßt ſie ſich der Freude bis zur Trunkenheit, bis zum Scherz und Lachen. In Liebesſachen trifft wohl eher zu, was ein Dichter ſagt;

Alten Männern und Weibern noch, wenn ſie der goldenen Venus
Sich erinnern, hüpfet das Herz im Buſen vor Freude.

Aber

85) Xylander und Nüſcheler überſetzen dieſe Stelle unrichtig, und laſſen Plutarch gerade das Gegentheil ſagen. Nur Amyot drückt den Sinn richtig aus.

Aber bey feſtlichen Aufzügen und Opfern pflegen nicht nur der Greis und das alte Weib, der Arme und Niedrige, ſondern auch die dickbeinige Magd, die das Getreide mahlt, die Hausſklaven und Taglöhner vor Freude und Wonne ſich zu erheben.

Die Reichen und Könige halten zwar immerfort Schmauſereyen und öffentliche Gaſtmahle: allein die mit Feſten und Opfern verbundenen Mahlzeiten, bey welchen ſich die Menſchen der Gottheit durch Verehrung und Anbetung am meiſten zu nähern glauben, gewähren doch ungleich mehr Vergnügen und Freude. Von dieſer Freude aber iſt jeder ausgeſchloſſen, der der Vorſehung entſagt hat. Denn nicht die Menge des Weins, nicht das gebratene Fleiſch iſt es, was uns an Feſttagen ergötzet, ſondern die frohe Zuverſicht, daß der gütige Gott mit zugegen ſey, und die ihm erwieſene Ehre huldreich annehme. Es giebt zwar Feſte, bey denen wir weder Kränze, noch Flöten brauchen; aber wenn Gott nicht bey einem Opfer zugegen iſt, ſo iſt das, was übrig bleibt — 86)

 der

86) Die Worte ὥσπερ ἱερὸν δοχης, ſind, wo nicht verdorben, doch ſehr dunkel, und ich bekenne, daß ich ſie nicht verſtehe. Reiſke verſteht darunter ein Opferthier, dem die Gallenblaſe fehlt, und deswegen zum Opfer nicht taugt; ſagt aber nicht, wie dieſer Sinn herauskommen ſoll. Amyot, Xylander und Nüſcheler überſetzen, wie ein Feſt ohne

der Gottheit mißfällig, unfeſtlich und andachts-los, oder vielmehr für einen Menſchen von ſolchen Grundſätzen, äußerſt unangenehm und beſchwerlich. Denn er heuchelt blos Andacht und Ehrfurcht gegen Gott, ohne etwas zu ſuchen, aus Furcht vor dem Volke, und braucht Ausdrücke, die mit ſeiner Philoſophie im Widerſpruche ſtehen. Wenn er opfert, ſo ſteht er neben dem Prieſter, der die Handlung verrichtet, wie neben einem gemeinen Schlächter, und nach dem Opfer ſagt er im Weggehen mit Menander:

Den Göttern opfert' ich, die meiner doch nicht achten —

So muß man ſich, nach Epikurs Meynung, zu verſtellen wiſſen, und gegen den großen Haufen, der an ſolchen Dingen Freude hat, keinen Neid oder Unwillen blicken laſſen, im Gegentheil das, was andere thun, mitmachen, ſollte es auch für uns ſelbſt noch ſo verdrießlich und unangenehm ſeyn. Denn

Beſchwerlich wird uns alles, was nothwendig iſt —

wie der Dichter Euenus 87) ſagt. Eben deßwegen glauben die Epikureer, daß die Abergläu-biſchen

ohne Gaſtmahl und Schmauſerey, wodurch aber dem Sinne nichts geholfen iſt. Ich habe ſie daher ausgelaſſen.

87) Ein elegiſcher Dichter, der um die 91ſte Olympiade lebte, und Lehrmeiſter des ſtoiſchen Geſchichtſchreibers Philiſtus war.

biſchen nicht aus Freude, ſondern aus Furcht, ſich mit Opfern und Myſterien abgeben; und doch befinden ſie ſich mit dieſen in gleicher Lage, da ſie das nämliche aus Furcht thun, und dabey an der frohen Hoffnung, die jene empfinden, keinen Theil haben, vielmehr ängſtlich beſorgen, das Volk möchte es endlich merken, daß es von ihnen getäuſcht und hintergangen wird. In dieſer Abſicht haben ſie denn auch die Bücher von den Göttern und der göttlichen Natur geſchrieben, die nichts als Wirrwarr und Unſinn enthalten, hinter welchem ſie aus Furcht ihre wahre Geſinnungen zu verſtecken ſuchen.

Da wir bisher von den Laſterhaften und dem großen Haufen geſprochen haben, ſo müſſen wir nun drittens noch erwägen, welche große und reine Freude die beſſere Klaſſe der Menſchen, die wahren Freunde Gottes, bey ihrer Meynung von Gott empfinden, da ſie denſelben als die Urquelle alles Guten, als den Vater alles deſſen, was ſchön iſt, der das Böſe eben ſo wenig thun als leiden kann, betrachten. Gott iſt gut, und als ſolcher weiß er gar nichts von Mißgunſt, Furcht, Zorn und Haß. So wenig das Warme kalt macht, ſondern nur erwärmt, eben ſo wenig kann das Gute ſchaden. Zorn und Gnade, Grimm und Güte, Haß und Wohlwollen, zurückſchreckendes Weſen und Menſchenliebe ſind ihrer Natur nach himmelweit von einander entfernt; letztere

zeugen von Tugend und Kraft, erſtere verrathen Schwäche und Verdorbenheit. Demnach kann die Gottheit nie den Ausbrüchen des Zornes oder des Haſſes 88) unterworfen ſeyn, ſondern weil es ihre Natur mit ſich bringt, wohlzuthun und zu helfen, ſo muß nothwendig Zürnen und Schaden mit ihrer Natur ſtreiten. Jupiter, der große Fürſt im Himmel, geht zuerſt einher, indem er einen geflügelten Wagen regiert, und alle Dinge ordnet und einrichtet. 89) Von den übrigen Göttern iſt der eine ein Geber, der andere freundlich und liebreich, der dritte ein Retter vom Unglück; Apollo aber iſt, wie Pindarus ſagt, beſtimmt, gegen die Menſchen der holdſeligſte Gott zu ſeyn. Alles gehört, nach Diogenes, den Göttern, die Guten ſind Freunde der Götter

88) Nach dem Texte: des Zornes und der Güte και χαρισι. Da dieß unſchicklich iſt, ändert Reiſke αλλα χαρισι, ſondern der Gnade und Güte. Näſcheler überſetzt: Die Gottheit iſt keinen plötzlichen Anfällen des Zornes oder der Güte unterworfen.

89) Plutarch hat dieſe Worte aus Plato's Phädrus entlehnt, Th. 10. S. 321. der Zweybr. Ausg. Aus der Vergleichung ergiebt ſich, daß im Plutarch κατω in ἡγεμων verwandelt, und die weiter unten folgenden Worte πτηνον ἁρμα ελαυνων heraufgenommen werden müſſen, welches letztere ſchon Xylander bemerkt hat.

Götter, und Freunde haben alles mit einander gemein. So muß nun nothwendig den Guten alles Schöne zugehören, 90) und es iſt unmöglich, daß der Freund der Götter nicht glücklich, oder der Tugendhafte und Gerechte nicht ein Freund der Götter ſeyn ſollte. Glaubt ihr nun wohl, daß diejenigen, die die Vorſehung läugnen, noch eine andere Strafe verdienen, und daß dieſe noch nicht groß genug ſey, da ſie ſich ſelbſt einer ſolchen Freude und Wonne berauben, als wir dieſer unſerer Geſinnung gegen die Götter verdanken?

Epikur fand an **Metrodorus**, an **Polyänus**, an **Ariſtobulus**, und einigen andern Troſt und Freude, von denen er doch ſein ganzes Leben hindurch die meiſten entweder in Krankheiten warten oder als Verſtorbene betrauren mußte. Wie nun? **Lykurg**, der von der Pythia mit den Worten angeredet wurde:

Du, ein Liebling des Zeus, und aller olympiſchen Götter! — 91)

Sokrates, welcher glaubte, daß ſein Schutzgeiſt ſo gütig wäre, mit ihm zu ſprechen — **Pindarus**, der den Pan eins der Lieder, die er ſelbſt gemacht

90) Ich habe geglaubt, die Reiſkiſchen Ergänzungen in der Ueberſetzung aufnehmen zu müſſen, da im Texte die Sätze nicht wohl zuſammenhängen.

91) Aus dem ſchon oben angeführten Orakel beym Herodot B. 1. K. 65.

gemacht hatte, ſingen hörte — alle dieſe ſollen nur eine mäßige, geringe Freude empfunden haben? So auch Phormio, der die Dioſkuren, und Sophokles, der den Aeſkulap bewirthete, wie nicht nur beyde ſelbſt glaubten, ſondern auch wegen der geſchehenen Erſcheinung feſt überzeugt waren? Wie Hermogenes 92) von den Göttern denkt, verdient mit deſſen eigenen Worten angeführt zu werden: „Dieſe Götter, ſagt er, die „alles wiſſen und alles vermögen, ſind ſo ſehr „meine Freunde, daß ſie, um für mich zu ſorgen, „mich nie aus den Augen laſſen, weder bey Tage „noch bey Nacht, ich mag gehen und vornehmen, „wohin und was ich will. Und weil ſie den Er„folg jeder Handlung vorher wiſſen, ſo zeigen ſie „mir durch Vorbedeutungen, Träume und Vögel, „die ſie mir als Bothen zuſchicken, an, was ich „thun und was ich nicht thun ſoll.“ 93)

Alles, was von den Göttern herkömmt, iſt natürlicher Weiſe auch gut; aber daß die Götter es ſind, durch die dieſes geſchieht, das verurſacht uns ein großes Vergnügen, das erweckt ein

92) Ein Schüler und Freund des Sokrates.

93) Hermogenes Worte ſind aus Xenophons Sympoſium K. 4, 49. entlehnt. Die letzten Worte, ἅ τε δεῖ καὶ ἃ οὐ χρὴ ποιεῖν — hat entweder Plutarch ſelbſt oder ein Abſchreiber aus Verſehen ausgelaſſen, da ſie doch zum Zuſammenhang nöthig ſind. Ich habe ſie daher beygefügt.

ein unbegränztes Vertrauen, einen hohen Muth und eine Freude, die wie ein Lichtſtrahl die Frommen anlächelt. Leute, die anders denken, verkürzen ſich ſelbſt des ſüſſeſten Vergnügens im Glücke, und berauben ſich aller Zuflucht in Widerwärtigkeiten, ſo daß ſie, wenns ihnen unglücklich geht, ſich nach der Auflöſung und Unempfindlichkeit, als dem einzigen Hafen, oder Schlupfwinkel, der ihnen übrig bleibt, umſehen müſſen. Dieß kömmt denn eben ſo heraus, als wenn man einen, der vom Sturme herumgetrieben wird, mit dieſer Anrede tröſten wollte: das Schiff hat keinen Steuermann mehr, und die Dioſkuren werden nicht erſcheinen, um das Toben der Winde und Wellen zu beſänftigen; aber deswegen iſt noch keine Gefahr vorhanden, ſondern das Schiff wird ſogleich vom Meere verſchlungen, oder an Klippen geſchlagen und zertrümmert werden.

Eine ähnliche Sprache führen die Epikureer bey heftigen Krankheiten und ſchweren Unglücksfällen. „Hoffſt du deiner Frömmigkeit wegen auf „Hülfe von den Göttern? Wahrlich, eine ſtolze „Einbildung! Das ſelige und unvergängliche „Weſen der Götter kennt weder Zorn noch Gnade „— Verſprichſt du dir nach dem Tode ein beſſeres „Schickſal, als du in dieſem Leben gehabt haſt? „O da betriegſt du dich ſehr! Denn was aufgelößt iſt, hat keine Empfindung mehr, und das

„Un-

„Unempfindliche geht uns nichts an.“ Nun, guter Freund, warum heiſſeſt du mich denn eſſen, trinken und fröhlich ſeyn? — Weil man im Sturme dem Schiffbruch nahe iſt. Denn jeder heftige Schmerz hängt mit dem Tode zuſammen. Der Schiffbrüchige kann ſich doch noch auf ein Ruder oder ein abgeriſſenes Bret ſetzen, und durch Schwimmen ans Land retten; aber in der Philoſophie dieſer Leute

Oeffnet ſich nirgends Bahn aus des graulichen Meeres Gewäſſer 94)

für die Seele, nein, dieſe iſt ſogleich verſchwunden, zerſtreuet, und noch eher als der Körper ſelbſt vernichtet, und ſo muß ſie ja wohl eine unausſprechliche Freude empfinden, wenn ihr der höchſt weiſe und göttliche Lehrſatz mitgetheilt wird, daß Untergang, Zerſtörung und Nichtſeyn das Ende aller Leiden ſey.

Jedoch — fuhr er fort, indem er ſeine Augen auf mich richtete — es wäre thöricht, hierüber noch mehr zu ſagen, da wir dich erſt vor kurzem weitläuftig gegen diejenigen haben diſputiren hören, welche behaupten, daß Epikurs Lehre von der Seele uns den Tod leichter und angenehmer mache, als das, was Plato über dieſen Gegenſtand geſagt hat.

Wie? — verſetzte Zeuxippus — So ſoll um deswillen dieſe Unterſuchung unvollendet bleiben, und

94) Aus dem 5ten Buche der Odyſſee, V. 410.

und wir ſollen Bedenken tragen, das Orakel auf Epikur anzuwenden? — 95)

Keinesweges — antwortete ich —

Alles, was nützlich und gut iſt, müſſen wir
aufmerkſam hören —

wie Empedokles ſagt. Wir wollen uns alſo wieder an Theon wenden, der, wo ich nicht irre, damals der Vorleſung beygewohnt hat. Er iſt noch jung, und ich befürchte nicht, daß die jungen Leute hier ihn der Vergeſſenheit beſchuldigen werden.

Hierauf ſagte Theon, gleichſam gezwungen: Wenn ihr es denn ſo für gut findet, ſo will ich wenigſtens, mein Ariſtodemus, dir nicht nachahmen. Du ſcheuteſt dich, das zu wiederholen, was dieſer geſagt hat, und ich will von dem Deinigen Gebrauch machen. Du haſt, wie mich dünkt, ſehr richtig die Menſchen in drey Klaſſen getheilt. Zur erſten gehören die Ungerechten und Laſterhaften, zur zweyten der Pöbel und die Unwiſſenden, zur dritten die Tugendhaften und die Weiſen.

95) Es läßt ſich nicht errathen, was Plutarch mit dieſen Worten ſagen will. Ohne Zweifel liegt ein Fehler in dem Worte λογιον, oder es iſt das Orakel von den Abſchreibern ausgelaſſen worden. Nüſcheler überſetzt nach Amyot und Xylander: Sollen wir ein Bedenken tragen, das Orakel anzuführen, wenn wir wider den Epikurus diſputiren?

Weiſen. Wenn nun die Ungerechten und Böſen ſich vor den Strafen oder Vergeltungen der Unterwelt fürchten, wenn ſie ſich ſcheuen, Böſes zu verüben, und um deswillen ſich mehr ruhig halten, ſo werden ſie ein angenehmeres, durch Schrecken und Angſt weniger verbittertes Leben führen. Epikur glaubt ja ſelbſt, daß man dieſe durch kein anderes Mittel als durch die Furcht vor Strafen von Ungerechtigkeiten zurückhalten müſſe. Daher iſt es immer rathſam, ſolchen Leuten etwas Aberglauben beyzubringen, und alle Schrecknisse des Himmels und der Erde, fürchterliche Schlünde und bange Erwartungen von der Zukunft gegen ſie in Bewegung zu ſetzen, damit ſie ſich aus Entſetzen vor dergleichen Dingen entſchließen, einen beſſern uud tugendhaftern Wandel zu führen. Denn ſie haben doch gewiß mehr Vortheil davon, wenn ſie aus Furcht vor dem Zuſtand nach dem Tode, keine Unthaten verüben, als wenn ſie wegen der begangenen Verbrechen ihr Leben in ſteter Furcht und Bangigkeit zubringen.

Bey dem gemeinen Manne iſt die Furcht vor der Unterwelt ſchon entbehrlicher. Die aus den Erzählungen der Dichter entſtandene Hoffnung der Ewigkeit und die Liebe zum Leben, die unter allen Arten der Liebe die älteſte und ſtärkſte iſt, weiß durch das ihr eigene Vergnügen und die daraus entſpringende Fröhlichkeit jene kindiſche Furcht

völlig

völlig zu beſiegen. Wenn daher ſolche ihre Kinder, ihre Weiber, oder ihre Freunde verlieren, ſo iſt es ihnen allemal lieber, daß dieſe noch irgendwo, und wäre es auch mit Noth und Ungemach, ihr Daſeyn fortſetzen, als daß ſie gänzlich zerſtört und vernichtet ſind. Sie hören auch gern von Sterbenden die Ausdrücke: er ſcheidet von hinnen, er verläßt die Welt, und andere dergleichen, die den Tod nicht zum gänzlichen Untergang, ſondern zu einer bloßen Veränderung der Seele machen, und bedienen ſich ſolcher Redensarten:

Dennoch werd' ich auch dort des trauteſten
Freundes gedenken — 96)

Oder:

Was ſag' ich Hektorn, was von dir dem alten Gatten? 97)

Ja ſie gehen hierinn gar ſoweit, daß ſie mehr Beruhigung finden, wenn ſie den Verſtorbenen ihre gewöhnlichen Waffen, Geräthe und Kleidungen mit ins Grab geben, wie Minos dem Glaukus die kretiſchen Flöten, der fleckigen Hindinn Gebeine. 98) Und glauben ſie, daß jene etwas

 for-

96) Aus dem 22. B der Iliade, V. 390.

97) Dieſe Frage thut die zum Opfer beſtimmte Polyxene, da ſie von ihrer Mutter Abſchied nimmt, in Eurip. des Hekuba V. 422.

98) Worte aus der verlohrnen Tragödie Glaukus entweder vom Aeſchylus oder vom Euripides.

Glau-

fordern oder wünſchen, ſo geben ſie es mit Freuden her, ſo wie Periander mit ſeiner Gemahlinn den Schmuck verbrannte, weil ſie es begehrte und ſich über Froſt beklagte. 99) Vor einem Aeakus, vor einem Aſkalaphus, vor einem Acheron 100) fürchten ſie ſich wenig oder gar nicht, dieſen haben ſie ſogar Tänze, Spiele und eine mannigfaltige Muſik, gewidmet, gleich als wenn ſie daran Vergnügen fänden; wohl aber iſt es jene,

Glaukus war ein Sohn des kretiſchen Königs Minos, der in eine Honigtonne fiel und darinn ſtarb, aber vom Wahrſager Polyidus wieder lebendig gemacht wurde. S. Apollodors Bibliothek B. 3. K. 3.

99) Der Umſtand, deſſen Plutarch hier etwas undeutlich erwähnt, iſt folgender: Periander ließ das Todtenorakel am Fluſſe Acheron eines gewiſſen Vorfalls wegen befragen. Seine verſtorbene Gemahlin Meliſſa erſchien und ſagte, ſie könne keine Antwort ertheilen, weil ſie nackend ſey und friere, da man zwar Kleider mit ihr begraben aber nicht verbrannt hätte. Um ſie zu befriedigen, ließ Periander den im Junotempel verſammelten korinthiſchen Frauen ihre Kleider und ihren Schmuck ausziehen, warf alles in eine Grube und verbrannte es unter Gebeten an die Meliſſa. Weitläuftiger erzählt dieß Herodot B. 5. K. 92. am Ende.

100) Aeakus war einer der drey Höllenrichter. Aſkalaphus, ein Sohn des Acherons und der Gorgyra, wurde wegen eines falſchen Zeugniſſes von der Ceres dadurch beſtraft, daß ſie in der Hölle einen ſchweren Stein auf ihn legte. S. Apollodor B. 1. K. 5. am Ende.

jene, aus Unempfindlichkeit, Vergeſſenheit und Unwiſſenheit zuſammengeſetzte Geſtalt des Todes, die ihnen furchtbar, ſchrecklich und finſter vorkömmt, und vor der Alle erzittern. Ausdrücke wie dieſe: Es iſt um ihn geſchehen, er iſt umgekommen, er iſt nicht mehr — verurſachen ihnen ſchon Entſetzen; ſie gerathen in Unwillen, wenn ſie andere ſagen hören: Dort im baum„reichen Gefilde wird er verweſen, ewig wird er „miſſen Gaſtmahl und Saitenſpiel und den lieb„lichen Schall der Flöte." 1) Oder:

Aber des Menſchen Geiſt kehrt niemals, weder erbeutet
Noch erlangt, nachdem er des Sterbenden Lippen entflohn iſt — 2)

Müſſen alſo nicht Behauptungen, wie dieſe: „Wir Menſchen ſind nur einmal geboren worden, „zweymal kann man nicht gebohren werden, das „Leben muß doch einmal aufhören" — ſie vollends gar ums Leben bringen? Denn ſie achten nun die Gegenwart in Vergleichung mit der ganzen Ewigkeit gering oder vielmehr für nichts, ſie laſſen ſie ungenoſſen verſtreichen, machen ſich nichts mehr aus Tugend und rühmlichen Handlungen, und fallen endlich in eine ſolche Muthloſigkeit, daß ſie ſich ſelbſt als nichtige und hinfällige Geſchöpfe, die zu nichts großem gebohren

 ſind,

1) Eine Stelle aus einem unbekannten Dichter.
2) Aus dem 9ten B. der Iliade, V. 408. f.

ſind, verachten. Daß das Aufgelöſte keine Empfindung habe, und das Unempfindliche uns nichts angehe, dieß hebt keineswegs die Furcht vor dem Tode auf, ſondern giebt vielmehr von dieſer einen neuen Beweis. Denn dieß iſt es eben, wovor die Natur erzittert —

Aber o mögt ihr all' in Waſſer und Erd' euch verwandeln — 3)

nämlich vor der Auflöſung der Seele in etwas, das nicht denkt und empfindet. Dieſe Auflöſung nennt Epikur eine Zerſtreuung in den leeren Raum und in die Atomen, und vernichtet dadurch noch mehr die Hoffnung zur Unſterblichkeit, um welcher willen doch, ich möchte faſt ſagen, alle Menſchen ohne Unterſchied willig vom Kerberus ſich zerbeißen und in das löcheriche Faß der Danaiden Waſſer tragen würden, um nur ihre Exiſtenz zu behalten und nicht ganz vernichtet zu werden. Indeß fürchten ſich, wie ich ſchon geſagt habe, eben nicht viele vor dieſen Dingen, die man gemeiniglich für Fabeln oder für Mährchen der Mütter und Ammen hält. Wer ſich ja davor fürchtet, tröſtet ſich mit dem Gedanken, daß gewiſſe Myſterien und Reinigungen dafür helfen, wodurch er ausgeſöhnt in der andern Welt ohne Aufhören ſcherzen, tanzen, und mit andern eines hellen Lichtes, einer reinen Luft und lieblichen Muſik genießen werde. Die Beraubung des Lebens hin-

3) Aus dem 7ten B. der Iliade, V. 99.

hingegen beunruhigt Junge ſowohl als Greiſe. Wir alle ſcheinen ſterblich verliebt in das, was hier auf Erden ſchimmert, wie Euripides ſagt; und wir hören nicht ohne Widerwillen und Betrübniß den Ausſpruch: „Er ſprachs, alsbald „verließ ihn das hellglänzende, göttliche Licht des „rollenden Tages.“ Solchergeſtalt rauben die Epikureer dem gemeinen Manne mit dem Glauben an Unſterblichkeit zugleich auch die ſüßeſten und größten Hoffnungen.

Aber was meynen wir nun, daß ſie den Tugendhaften rauben, die hier einen frommen und gerechten Wandel geführet haben, und dort nichts Böſes, ſondern die ſchönſten und herrlichſten Güter erwarten? Fürs erſte erhalten die Kämpfer den Kranz nicht während des Kampfes ſelbſt, ſondern wenn ſie den Kampf vollendet und geſieget haben; eben ſo glauben die Frommen, daß ſie den Siegespreis des Lebens erſt nach dieſem Leben erhalten und ſchätzen ſich der Tugend wegen höchſt glücklich in Hinſicht auf jene Hoffnungen, worunter auch dieſe gehört, daß ſie die, welche jetzt auf Macht und Reichthum trotzen, und unverſtändiger Weiſe die Beſſern verlachen, die verdiente Strafe werden leiden ſehen.

Sodann hat noch keiner von denen, die nach Wahrheit und Kenntniß ſtreben, ſeine Begierde hienieden hinlänglich befriedigen können. Ihre Vernunft iſt durch den Körper, wie durch einen

Nebel oder eine Wolke, feucht und trübe gemacht. Sie richten daher gleich einem Vogel ihre Blicke empor, als wollten ſie aus dem Körper nach einem großen und hellen Lichte hinfliegen; ſie erleichtern die Seele, um ſie zu dieſem Fluge geſchickt zu machen, von allem Sterblichen, und brauchen die Philoſophie als eine Uebung im Sterben. Auf ſolche Weiſe nun betrachten ſie den Tod als ein wirkliches und vollkommenes Gut, weil die Seele erſt dort des wahren Lebens genießen wird, hier aber in einem dem Traume ähnlichen Zuſtand ſich befindet.

Wenn ferner das Andenken eines verſtorbenen Freundes, wie Epikur ſelbſt ſagt, in jeder Rückſicht angenehm iſt, ſo läßt ſich ſchon daraus erſehen, welches großen Vergnügens ſich dieſe Leute berauben, da ſie bloße Schattenbilder und Truggeſtalten verſtorbener Freunde, die weder Verſtand noch Empfindung haben, zu empfangen und zu erhaſchen glauben, aber ſich keine Rechnung machen, den geliebten Vater, die geliebte Mutter oder die theure Gattinn je wieder zu ſehen, auch nicht zu jenem freundſchaftlichen Umgange Hoffnung haben, welchen diejenigen erwarten, die in Abſicht der Seele mit Pythagoras, Plato und Homer überein denken. Womit die Empfindung dieſer Leute ſich vergleichen läßt, hat Homer ſchon unter der Hand zu verſtehen gegeben, indem er ein Schattenbild des Aeneas, als wenn er getödtet

tet wäre, mitten unter die Streitenden hinwirft, und hernach ihn ſelbſt wieder ſeinen Freunden darſtellt,

— — — — daß lebend und unverletzt er dahergieng,

Und voll tapferes Muthes — 4)

Dieſe, ſagt er, freueten ſich ſehr, ließen das Schattenbild fahren, und hielten ſich an ihn ſelbſt. Und ſo wollen auch wir uns freuen, weil die Vernunft uns lehrt, daß man die Verſtorbenen wirklich wieder finden, daß ein Freund den andern umarmen und mit ihm in Geſellſchaft leben kann, während jene ſich von Bildern und Rinden nicht loszumachen wiſſen, über welche ſie unaufhörlich klagen und jammern. 5)

Hierzu kömmt nun noch, daß diejenigen, welche den Tod für den Anfang eines andern beſſern Lebens halten, wenn ſie glücklich ſind, deſto mehr Vergnügen haben, weil ſie noch ein größeres Glück erwarten, und wenn es ihnen hier wieder nicht nach Wunſche geht, ſich darüber nicht zu ſehr betrüben. Die Hoffnung zu den großen und herrlichen Gütern nach dem Tode gewährt ihnen die ſeligſten Freuden und Ausſichten, und weiß jeden Mangel, jeden Anſtoß aus der Seele

 ſo

4) Man ſehe das 5te B. der Iliade, V. 445. ff. 512. ff.

5) Dieſe Stelle iſt ſehr verdorben, ſo daß man den Sinn bloß errathen muß. Auch im Folgenden kommen noch einige ſolche Stellen vor.

ſo ganz zu vertilgen und wegzuſchaffen, daß ſie nun, wie auf einem Wege, oder vielmehr nur einem kurzen Umwege, alles was ihr aufſtößt, gelaſſen und gleichgültig erträgt. Denjenigen im Gegentheil, welche das Leben in Unempfindlichkeit und Vernichtung ſich endigen laſſen, bringt der Tod keine Veränderung des Elends, und iſt alſo in beyderley Rückſicht ſchmerzhaft, doch mehr noch für die, welche glücklich ſind, als für die, die ein kummervolles Leben führen. Denn dieſen ſchneidet er nur die unſichere Hoffnung eines beſſern Zuſtandes ab, jenen aber raubt er ein gewiſſes Gut, nämlich das vergnügte Leben. Angreifende, aber nothwendige Arzeneyen bringen zwar dem Kranken Erleichterung, dem Geſunden aber ſind ſie verderblich und nachtheilig; eben ſo verheißt die Lehre Epikurs denen, welche im Elende ſchmachten, an der Vernichtung und Auflöſung der Seele einen nicht ganz erwünſchten Ausgang ihrer Noth und Mühſeligkeit, aber bey weiſen, verſtändigen Menſchen, die im vollen Genuſſe des Glückes ſind, muß ſie allen Frohſinn unterdrücken, da ſie ſie aus einem glückſeligen Leben auf einmal in einen ſolchen Zuſtand verſetzt, worin ſie des Lebens und des Daſeyns gänzlich beraubt ſind.

Hieraus ergiebt ſich ſogleich, daß der Gedanke an den Verluſt der Güter eben ſo viel Betrübniß verurſachen muß, als die ſichere Hoffnung und

und der Genuß der gegenwärtigen Vergnügen bringt. Gleichwohl ſagen die Epikureer, daß der Gedanke an die gänzliche Aufleſung in unſerer Seele das ſicherſte und angenehmſte Gut zurückzlaſſe, weil dadurch die Beſorgniß wegen unaufhörlicher und zahlloſer Uebel gehoben werde; und dieß bewirke Epikurs Lehre, in ſo fern ſie der Furcht vor dem Tode in der Auflöſung der Seele Grenzen ſetzt. Wie aber? Wenn es ein ſo gar großes Vergnügen iſt, ſich von der Erwartung endloſer Uebel befreyet zu ſehen, muß es auf der andern Seite nicht auch niederſchlagend ſeyn, der Hoffnung ewiger Freuden beraubt zu werden, und die vollkommenſte Glückſeligkeit zu verlieren? Denn das Nichtſeyn iſt für beyde kein Gut, vielmehr iſt es allen Weſen widernatürlich und fremd. Diejenigen, welche durch das Uebel des Todes von den Uebeln des Lebens befreyet werden finden Troſt in der Unempfindlichkeit, gleich als wenn ſie jenen dadurch entgiengen: wer hingegen die Verwandlung ſeines Glücks in ein Nichts erwartet, der ſieht das ſchrecklichſte Ende vor ſich, womit ſeine ganze Glückſeligkeit auf einmal aufhören wird. Die Natur fürchtet die Unempfindlichkeit nicht als den Anfang eines andern Lebens, ſondern weil ſie eine Beraubung der gegenwärtigen Güter iſt. Das, was nach ihrer Meynung uns nichts angeht, muß allerdings [illegible] es aus der [illegible] alles des unſrigen [illegible]

Gedanken nach uns etwas angehen, und die Unempfindlichkeit betrübt zwar nicht die, welche dann nicht mehr ſind, wohl aber diejenigen, welche noch leben, wenn ſie daran denken, daß ſie dadurch in das Nichtſeyn geſtürzt werden, ohne je wieder herauskommen zu können. Daher iſt es weder der Kerberus noch der Kokytus, welche die unbegrenzte Furcht vor dem Tode erregen, ſondern die Androhung des Nichtſeyns, und daß die, welche einmal dahin ſind, nie wieder ins Seyn zurückkehren ſollen. Denn zweymal kann man nicht gebohren werden, und man muß auf ewig nicht mehr ſeyn, wie Epikur ſagt. Denn wenn das Nichtſeyn kein Ende hat, ſondern unbegrenzt und unveränderlich iſt, ſo findet ſich für uns allerdings ein ewiges Uebel, nämlich die Beraubung der Güter, die ſich auf eine nie aufhörende Unempfindlichkeit gründet. 6) Ungleich weiſer iſt Herodot, wenn er ſagt, Gott zeige, nachdem er einmal das Süße der Ewigkeit gekoſtet, Neid und Mißgunſt hierinn gegen die Menſchen, beſonders gegen die ſogenannten Glücklichen, für die, wenn ſie das koſten, was ſie wieder verlieren ſollen, das Vergnügen gleichſam ein Köder der Traurigkeit iſt. 7)

Wie

6) So überſetzt dieſe verdorbene Stelle Amyot, dem ich gefolgt bin, weil mir dieß die leichteſte Verbeſſerung ſchien.

7) Im 7ten B. K. 46.

Wie nun? muß nicht der innere zurückkehrende Gedanke der Seele, daß ſie dereinſt in das Unermeßliche wie in ein ungeheures Meer zerſtreut werden ſoll, bey denen, die das höchſte Gut und die Glückſeligkeit in der Wolluſt ſuchen, alle Freudigkeit, allen Genuß und Frohſinn gänzlich verſcheuchen und unterbrechen? Aber wenn nun noch, wie Epikur ſelbſt glaubt, die meiſten Menſchen das Schickſal trifft, daß ſie unter Schmerzen und Qualen ihr Leben enden, ſo iſt vollends wider die Furcht vor dem Tode kein Troſt zu finden, da er durch ſo viele Uebel zur Beraubung aller Güter führt. Demungeachtet werden die Epikureer nicht müde, ihr Syſtem zu verfechten, und alle Menſchen zu zwingen, daß ſie die Vermeidung der Uebel für ein Gut halten, die Beraubung der Güter hingegen nicht als ein Uebel anſehen ſollen. Doch geben ſie zu, daß der Tod keine Hoffnung, keine Freude habe, ſondern daß gerade zu der Zeit alles Gute und Angenehme abgeſchnitten ſey, wo diejenigen viel herrliche und göttliche Güter erwarten, welche die Seelen für unvergänglich und unſterblich halten, oder glauben, daß ſie gewiſſe lange Zeitumläufe bald auf der Erde bald im Himmel durchgehen, bis ſie endlich bey der Auflöſung der ganzen Welt zugleich mit Sonne und Mond in ein intellektuelles Feuer werden entzündet werden.

ſind, verachten. Daß das Aufgelöſte keine Em-findung habe, und das Unempfindliche uns nichts angehe, dieß hebt keineswegs die Furcht vor dem Tode auf, ſondern giebt vielmehr von dieſer einen neuen Beweis. Denn dieß iſt es eben, wo-vor die Natur erzittert —

Aber o mögt ihr all' in Waſſer und Erd'
euch verwandeln — 3)

nämlich vor der Auflöſung der Seele in etwas, das nicht denkt und empfindet. Dieſe Auflöſung nennt Epikur eine Zerſtreuung in den leeren Raum und in die Atomen, und vernichtet dadurch noch mehr die Hoffnung zur Unſterblichkeit, um wel-cher willen doch, ich möchte faſt ſagen, alle Men-ſchen ohne Unterſchied willig vom Kerberus ſich zerbeißen und in das löcheriche Faß der Danaiden Waſſer tragen würden, um nur ihre Exiſtenz zu behalten und nicht ganz vernichtet zu werden. Indeß fürchten ſich, wie ich ſchon geſagt habe, eben nicht viele vor dieſen Dingen, die man ge-meiniglich für Fabeln oder für Mährchen der Müt-ter und Ammen hält. Wer ſich ja davor fürchtet, tröſtet ſich mit dem Gedanken, daß gewiſſe My-ſterien und Reinigungen dafür helfen, wodurch er ausgeſöhnt in der andern Welt ohne Aufhören ſcherzen, tanzen, und mit andern eines hellen Lichtes, einer reinen Luft und lieblichen Muſik genießen werde. Die Beraubung des Lebens hin-

3) Aus dem 7ten B. der Iliade, V. 99.

hingegen beunruhigt Junge ſowohl als Greiſe. Wir alle ſcheinen ſterblich verliebt in das, was hier auf Erden ſchimmert, wie Euripides ſagt; und wir hören nicht ohne Widerwillen und Betrübniß den Ausſpruch: „Er ſprachs, alsbald „verließ ihn das hellglänzende, göttliche Licht des „rollenden Tages.“ Solchergeſtalt rauben die Epikureer dem gemeinen Manne mit dem Glauben an Unſterblichkeit zugleich auch die ſüßeſten und größten Hoffnungen.

Aber was meynen wir nun, daß ſie den Tugendhaften rauben, die hier einen frommen und gerechten Wandel geführet haben, und dort nichts Böſes, ſondern die ſchönſten und herrlichſten Güter erwarten? Fürs erſte erhalten die Kämpfer den Kranz nicht während des Kampfes ſelbſt, ſondern wenn ſie den Kampf vollendet und geſieget haben; eben ſo glauben die Frommen, daß ſie den Siegespreis des Lebens erſt nach dieſem Leben erhalten und ſchätzen ſich der Tugend wegen höchſt glücklich in Hinſicht auf jene Hoffnungen, worunter auch dieſe gehört, daß ſie die, welche jetzt auf Macht und Reichthum trotzen, und unverſtändiger Weiſe die Beſſern verlachen, die verdiente Strafe werden leiden ſehen.

Sodann hat noch keiner von denen, die nach Wahrheit und Kenntniß ſtreben, ſeine Begierde hienieden hinlänglich befriedigen können. Ihre Vernunft iſt durch den Körper, wie durch einen

Nebel oder eine Wolke, feucht und trübe gemacht. Sie richten daher gleich einem Vogel ihre Blicke empor, als wollten ſie aus dem Körper nach einem großen und hellen Lichte hinfliegen; ſie erleichtern die Seele, um ſie zu dieſem Fluge geſchickt zu machen, von allem Sterblichen, und brauchen die Philoſophie als eine Uebung im Sterben. Auf ſolche Weiſe nun betrachten ſie den Tod als ein wirkliches und vollkommenes Gut, weil die Seele erſt dort des wahren Lebens genießen wird, hier aber in einem dem Traume ähnlichen Zuſtand ſich befindet.

Wenn ferner das Andenken eines verſtorbenen Freundes, wie Epikur ſelbſt ſagt, in jeder Rückſicht angenehm iſt, ſo läßt ſich ſchon daraus erſehen, welches großen Vergnügens ſich dieſe Leute berauben, da ſie bloße Schattenbilder und Truggeſtalten verſtorbener Freunde, die weder Verſtand noch Empfindung haben, zu empfangen und zu erhaſchen glauben, aber ſich keine Rechnung machen, den geliebten Vater, die geliebte Mutter oder die theure Gattinn je wieder zu ſehen, auch nicht zu jenem freundſchaftlichen Umgange Hoffnung haben, welchen diejenigen erwarten, die in Abſicht der Seele mit Pythagoras, Plato und Homer überein denken. Womit die Empfindung dieſer Leute ſich vergleichen läßt, hat Homer ſchon unter der Hand zu verſtehen gegeben, indem er ein Schattenbild des Aeneas, als wenn er getödtet

tet wäre, mitten unter die Streitenden hinwirft, und hernach ihn ſelbſt wieder ſeinen Freunden darſtellt,

— — — — daß lebend und unverletzt er dahergieng,

Und voll tapferes Muthes — 4)

Dieſe, ſagt er, freueten ſich ſehr, ließen das Schattenbild fahren, und hielten ſich an ihn ſelbſt. Und ſo wollen auch wir uns freuen, weil die Vernunft uns lehrt, daß man die Verſtorbenen wirklich wieder finden, daß ein Freund den andern umarmen und mit ihm in Geſellſchaft leben kann, während jene ſich von Bildern und Rinden nicht loszumachen wiſſen, über welche ſie unaufhörlich klagen und jammern. 5)

Hierzu kömmt nun noch, daß diejenigen, welche den Tod für den Anfang eines andern beſſern Lebens halten, wenn ſie glücklich ſind, deſto mehr Vergnügen haben, weil ſie noch ein größeres Glück erwarten, und wenn es ihnen hier wieder nicht nach Wunſche geht, ſich darüber nicht zu ſehr betrüben. Die Hoffnung zu den großen und herrlichen Gütern nach dem Tode gewährt ihnen die ſeligſten Freuden und Ausſichten, und weiß jeden Mangel, jeden Anſtoß aus der Seele

4) Man ſehe das 5te B. der Iliade, V. 445. ff. 512. ff.

5) Dieſe Stelle iſt ſehr verdorben, ſo daß man den Sinn bloß errathen muß. Auch im Folgenden kommen noch einige ſolche Stellen vor.

ſo ganz zu vertilgen und wegzuſchaffen, daß ſie nun, wie auf einem Wege, oder vielmehr nur einem kurzen Umwege, alles was ihr aufſtößt, gelaſſen und gleichgültig erträgt. Denjenigen im Gegentheil, welche das Leben in Unempfindlichkeit und Vernichtung ſich endigen laſſen, bringt der Tod keine Veränderung des Elends, und iſt alſo in beyderley Rückſicht ſchmerzhaft, doch mehr noch für die, welche glücklich ſind, als für die, die ein kummervolles Leben führen. Denn dieſen ſchneidet er nur die unſichere Hoffnung eines beſſern Zuſtandes ab, jenen aber raubt er ein gewiſſes Gut, nämlich das vergnügte Leben. Angreifende, aber nothwendige Arzeneyen bringen zwar dem Kranken Erleichterung, dem Geſunden aber ſind ſie verderblich und nachtheilig; eben ſo verheißt die Lehre Epikurs denen, welche im Elende ſchmachten, an der Vernichtung und Auflöſung der Seele einen nicht ganz erwünſchten Ausgang ihrer Noth und Mühſeligkeit, aber bey weiſen, verſtändigen Menſchen, die im vollen Genuſſe des Glückes ſind, muß ſie allen Frohſinn unterdrükken, da ſie ſie aus einem glückſeligen Leben auf einmal in einen ſolchen Zuſtand verſetzt, worin ſie des Lebens und des Daſeyns gänzlich beraubt ſind.

Hieraus ergiebt ſich ſogleich, daß der Gedanke an den Verluſt der Güter eben ſo viel Betrübniß verurſachen muß, als die ſichere Hoffnung und

und der Genuß der gegenwärtigen Vergnügen bringt. Gleichwohl ſagen die Epikureer, daß der Gedanke an die gänzliche Auflöſung unſerer Seele das ſicherſte und angenehmſte Gut zurücke laſſe, weil dadurch die Beſorgniß wegen unaufhörlicher und zahlloſer Uebel gehoben werde; und dieß bewirke Epikurs Lehre, in ſo fern ſie der Furcht vor dem Tode in der Auflöſung der Seele Grenzen ſetzt. Wie aber? Wenn es nun ſo ein großes Vergnügen iſt, ſich von der Erwartung endloſer Uebel befreyet zu ſehen, muß es auf der andern Seite nicht auch niederſchlagend ſeyn, der Hoffnung ewiger Freuden beraubt zu werden, und die vollkommenſte Glückſeligkeit zu verlieren? Denn das Nichtſeyn iſt für beyde kein Gut, vielmehr iſt es allen Weſen widernatürlich und fremd. Diejenigen, welche durch das Uebel des Todes von den Uebeln des Lebens befreyet werden, finden Troſt in der Unempfindlichkeit, gleich als wenn ſie jenen dadurch entgiengen: wer hingegen die Verwandlung ſeines Glücks in ein Nichts erwartet, der ſieht das ſchrecklichſte Ende vor ſich, womit ſeine ganze Glückſeligkeit auf einmal aufhören wird. Die Natur fürchtet die Unempfindlichkeit nicht als den Anfang eines andern Uebels, ſondern weil ſie eine Beraubung der gegenwärtigen Güter iſt. Das, was nach ihrer Meynung uns nichts angeht, muß allerdings, da es aus der Vernichtung alles des unſrigen entſteht, dem Ge-

Gedanken nach uns etwas angehen, und die Unempfindlichkeit betrübt zwar nicht die, welche dann nicht mehr ſind, wohl aber diejenigen, welche noch leben, wenn ſie daran denken, daß ſie dadurch in das Nichtſeyn geſtürzt werden, ohne je wieder herauskommen zu können. Daher iſt es weder der **Kerberus** noch der **Kokytus**, welche die unbegrenzte Furcht vor dem Tode erregen, ſondern die Androhung des Nichtſeyns, und daß die, welche einmal dahin ſind, nie wieder ins Seyn zurückkehren ſollen. Denn zweymal kann man nicht gebohren werden, und man muß auf ewig nicht mehr ſeyn, wie **Epikur** ſagt. Denn wenn das Nichtſeyn kein Ende hat, ſondern unbegrenzt und unveränderlich iſt, ſo findet ſich für uns allerdings ein ewiges Uebel, nämlich die Beraubung der Güter, die ſich auf eine nie aufhörende Unempfindlichkeit gründet. 6) Ungleich weiſer iſt **Herodot**, wenn er ſagt, Gott zeige, nachdem er einmal das Süße der Ewigkeit gekoſtet, Neid und Mißgunſt hierinn gegen die Menſchen, beſonders gegen die ſogenannten Glücklichen, für die, wenn ſie das koſten, was ſie wieder verlieren ſollen, das Vergnügen gleichſam ein Köder der Traurigkeit iſt. 7)

Wie

6) So überſetzt dieſe verdorbene Stelle **Amyot**, dem ich gefolgt bin, weil mir dieß die leichteſte Verbeſſerung ſchien.

7) Im 7ten B. K. 46.

Wie nun? muß nicht der innere zurückkehrende Gedanke der Seele, daß ſie dereinſt in das Unermeßliche wie in ein ungeheures Meer zerſtreut werden ſoll, bey denen, die das höchſte Gut und die Glückſeligkeit in der Wolluſt ſuchen, alle Freudigkeit, allen Genuß und Frohſinn gänzlich verſcheuchen und unterbrechen? Aber wenn nun noch, wie Epikur ſelbſt glaubt, die meiſten Menſchen das Schickſal trifft, daß ſie unter Schmerzen und Qualen ihr Leben enden, ſo iſt vollends wider die Furcht vor dem Tode kein Troſt zu finden, da er durch ſo viele Uebel zur Beraubung aller Güter führt. Demungeachtet werden die Epikureer nicht müde, ihr Syſtem zu verfechten, und alle Menſchen zu zwingen, daß ſie die Vermeidung der Uebel für ein Gut halten, die Beraubung der Güter hingegen nicht als ein Uebel anſehen ſollen. Doch geben ſie zu, daß der Tod keine Hoffnung, keine Freude habe, ſondern daß gerade zu der Zeit alles Gute und Angenehme abgeſchnitten ſey, wo diejenigen viel herrliche und göttliche Güter erwarten, welche die Seelen für unvergänglich und unſterblich halten, oder glauben, daß ſie gewiſſe lange Zeitumläufe bald auf der Erde bald im Himmel durchgehen, bis ſie endlich bey der Auflöſung der ganzen Welt zugleich mit Sonne und Mond in ein intellektuelles Feuer werden entzündet werden.

Dieſes

Dieſes ſo geräumige Feld der größten und ſchönſten Freuden vernichtet nun Epikur, da er, wie ſchon bemerkt worden, alle Hoffnung auf die Götter und deren Wohlthaten bey Seite ſchafft. Dabey löſcht er in dem betrachtenden Leben alle Wißbegierde, und in dem thätigen alle Ruhmbegierde aus, und ſchränkt ſo die Natur auf die armſelige und unreine Freude ein, welche die Seele über das Fleiſch empfindet; ja er würdigt dieſe Natur ſo tief herab, daß ſie kein gröſſeres Gut kenne, als die Vermeidung des Uebels.

Gegen Kolotes. *)

Kolotes, mein Saturninus, den Epikurus nur ſein liebes Kolotarion 1) zu nennen pflegte, hat ein Buch herausgegeben, unter dem Titel, daß ſichs nach den Grundſätzen der andern Philoſophen nicht einmal leben laſſe; und dieſes Werk iſt dem Könige Ptolemäus 2) zugeſchrieben. Was uns nun gegen Kolotes zu ſagen beygefallen iſt, wirſt du, wie ich hoffe, mit Vergnügen

*) Dieſe Abhandlung iſt gegen eine Schrift des Epikureers Kolotes gerichtet, worinn derſelbe beweiſen wollte, daß man nach den Lehrſätzen der andern Philoſophen nicht einmal leben könne. Sie zerfällt in zwey Theile. Im erſten vertheidiget Plutarch die angegriffenen Philoſophen, Demokritus, Empedokles, Parmenides, Sokrates, Stilpo, Arkeſilaus und andere; im zweyten aber ſucht er die ſchädlichen und ungereimten Lehrſätze der Epikureer ſelbſt zu widerlegen. So viel ich weiß, iſt dieſe Abhandlung noch nie ins Deutſche überſetzt worden.

1) Das Diminutiv von Kolotes, nach unſerer Zeit zu reden, Kolotesch en.

2) Da weiter unten eines ungelehrten, unwiſſenden Königs gedacht wird, ſo ſchließt Reiske daraus, daß weder Ptolemäus Soter noch Ptolemäus Philadelphus ſondern Ptolemäus Philopater gemeynt ſey.

gnügen durchleſen, da du ein ſo großer Freund des Guten und Schönen, und beſonders des Alterthums biſt, und es für den königlichſten Zeitvertreib hältſt, die Schriften der Alten, ſo viel ſichs immer thun läßt, zu ſtudieren und in den Händen zu haben.

Da neulich Kolotes Schrift vorgeleſen wurde, beobachtete Ariſtodemus von Aegium — du kennſt ja dieſen Akademiker, der nicht blos dem Aeuſſerlichen nach ſich zu dieſer Schule hält, ſondern Plato's Orgien mit der größten Begeiſterung feyert 3) — ich weiß nicht wie, ſeiner Gewohnheit zuwider, ein tiefes Stillſchweigen, und gab bis ans Ende einen ſehr beſcheidenen Zuhörer ab. Sobald aber die Vorleſung geendiget war, rief er: „Gut! wen ſtellen wir nun „auf, der im Namen der Philoſophen mit dieſem „Manne ſtreite? Denn ich kann es eben nicht an „Neſtor gut heißen, daß er, ſtatt unter den „neun Männern 4) den tapferſten zu wählen, „die

3) Eine Anſpielung auf das griechiſche Sprüchwort: πολλοι ναρθηκοφοροι, παυροι δε τε Βακχοι — Der Tyrſusträger ſind viele, aber der wahren Bakchanten nur wenige. Es kömmt beym Plato im Phädon vor Th. 1. S. 157. der Zweybr. Ausg. und wurde von Leuten gebraucht, die zwar den Schein haben, aber das nicht ſind, was ſie ſeyn wollen.

4) Die ſich zum Zweykampfe mit Hektorn erboten, als dieſer jeden der tapferſten Griechen herausfoderte. S. das 7te B. der Iliade, V. 161. ff.

„die Sache dem Glücke anheim ſtellte, und das „Loos entſcheiden ließ.“

Aber du ſiehſt doch, antwortete ich, daß er ſelbſt die Aufſicht beym Looſen übernahm, ſo daß die Auswahl unter dem Vorſitze des klügſten und verſtändigſten Mannes geſchah.

Und es entſprang dem Helme das Loos, das
ſie ſelber gewünſchet,
Ajas Loos — — 5)

Indeß wenn du auf der Wahl beſtehſt,

Wie vergäſſe doch Ich des göttergleichen
Odyſſeus? 6)

So ſiehe denn zu und überlege, wie du den Mann widerlegen mögeſt.

„Du weißt ja, erwiederte Ariſtodemus, daß „Plato, als er über einen Sklaven erzürnt war, „ihm nicht ſelbſt die verdienten Schläge gab, „ſondern den Speuſippus des thun ließ, indem „er ſagte, er ſey zu ſehr im Zorne. Uebernimm „du alſo die Sache und züchtige den Menſchen, „wie es dir beliebt. Ich für meine Perſon bin „zu ſehr erzürnt.“

Da auch die andern deshalb in mich drangen, ſagte ich: So muß ich denn wohl dieß Geſchäft über mich nehmen; aber ich fürchte ſehr, man wird von mir ebenfalls glauben, daß ich mich über jenes Buch mehr ereifere als nöthig iſt, aus

5) Ebendaſ. V. 182.
6) Im 10ten B. der Iliade, V. 243.

aus Empfindlichkeit über die Grobheit und ſchamloſe Schmähſucht des Menſchen, der dem Sokrates, ſo zu ſagen Heu vorwirft und die Frage an ihn thut, warum er die Speiſe ins Maul und nicht ins Ohr ſtecke. Mancher wird vielleicht dabey nur lachen, in Betrachtung der Sanftmuth und Güte, die Sokrates ſelbſt in ſolchen Fällen bewies: allein wegen des ganzen übrigen Heeres der griechiſchen Weiſen, worunter Demokritus, Plato, Empedokles, Parmenides und Meliſſus gehören, die alle ſo ſehr geläſtert worden, wäre es ſchimpflich zu ſchweigen, ja wir handelten pflichtvergeſſen, wenn wir unſerer Freymüthigkeit für dieſe Männer, welche die Philoſophie auf den höchſten Gipfel des Ruhms erhoben haben, auch nur das geringſte vergeben wollten.

In der That, das Leben haben uns zwar nächſt den Göttern die Aeltern verliehen; aber daß wir gut leben, verdanken wir blos jener von den Philoſophen erhaltenen Wiſſenſchaft, wodurch Gerechtigkeit und Geſetze unterſtützt und unſere Begierden im Zaum gehalten werden. Gut leben aber heißt, geſellig, freundſchaftlich, vernünftig und gerecht leben. Und von dem allen laſſen uns diejenigen nichts übrig, welche ſchreyen, das höchſte Gut beſtehe im Bauche; die, wenn alle Wolluſt ganz aus der Welt verbannt wäre, für alle Tugenden zuſammen nicht einmal einen durch-

durchbohrten Pfennig geben würden, und die dabey noch von den Göttern und der Seele ſolche Grundſätze hegen, daß letztere gänzlich aufgelöſt und vernichtet werde, erſtere aber ſich um uns gar nicht bekümmern.

Dieſe Leute nun machen den übrigen Philoſophen die Beſchuldigung, daß ſie durch ihre Weisheit das Leben völlig zerſtören und aufheben, jene aber werfen ihnen wieder vor, daß ſie die Menſchen ſchändlich und viehiſch leben lehren, Indeß ſind jene Grundſätze doch nur hin und wieder in Epikurs Schriften eingemiſcht, und durch ſein ganzes Syſtem zerſtreut; daß hingegen Kolotes manche von Sachen leere Redensarten herausreißt, einzelne Trümmer und Stücke des Syſtems, die weder zum Verſtändniß, noch zur Beſtätigung deſſelben etwas beytragen, auszieht, und auf ſolche Weiſe ein Buch, wie einen Markt oder eine Bude voller Wunderdinge zuſammenſetzt, dieß, ſagte ich, wiſſet ihr beſſer, als ſonſt jemand, da ihr die Schriften der Alten beſtändig in Händen habt.

Aber der gute Mann öffnet, dünkt mich, gegen ſich ſelbſt, wie der Lydier, nicht bloß eine einzige Thüre, 7) ſondern verwickelt den Epikur

 in

7) Oder mit andern Worten: er giebt mehr als eine Blöße. Es iſt eine Anſpielung auf ein dunkles Sprüchwort, worüber man in Erasmus Adagien S. 424. mehr geſagt findet.

in eine Menge der größten Schwierigkeiten. Er fängt nämlich vom Demokritus an, der von ihm ein gar ſchönes und anſtändiges Lehrgeld bekömmt. Epikur nannte ſich ſelbſt eine geraume Zeit einen Demokriteer, wie unter andern Leonteus, 8) einer der vornehmſten Schüler Epikurs in einem Briefe an Lykophron meldet, indem er ſagt, „Demokritus werde von Epikur um deswillen verehret, weil er zuerſt zu einer richtigen „Kenntniß der Wahrheit gelangt ſey, auch zuerſt „die Prinzipien der Natur aufgefunden habe, „daher nenne dieſer ſeine ganze Art zu philoſophiren demokritiſch.“ Und Metrodorus ſagt ausdrücklich in dem Buche von der Philoſophie, daß Epikur nie zur Weisheit gelangt wäre, wenn Demokritus ihm nicht den Weg gebahnt hätte. Wenn ſichs nun aber nach Demokritus Grundſätzen nicht leben läßt, wie Kolotes glaubt, ſo handelte ja Epikur ſehr thöricht, daß er demjenigen folgte, der zum Nichtleben hinführt.

Das erſte, was er an Demokritus auszuſetzen findet, iſt, daß er durch die Behauptung, jede Sache ſey nicht mehr von der als von der Beſchaffenheit, 9) das ganze menſchliche Leben ver-

8) Er war, wie viele andere Schüler Epikurs, aus Lampſakus gebürtig. S. Diogenes Laert. B. 10, 14.

9) Oder mit andern Worten: Keinem Dinge komme abſolut und an ſich eine Beſchaffenheit zu, abſolutes Seyn der Dinge laſſe ſich durchaus nicht anneh-

verwirrt habe. Allein Demokritus iſt ſo weit entfernt zu glauben, jedes Ding ſey nicht mehr ſo als ſo beſchaffen, daß er ſogar mit dem Sophiſten Protagoras, der dieſen Satz annahm, geſtritten und eine gründliche Widerlegung deſſelben geſchrieben hat. Kolotes mag dieſe wohl nicht einmal im Traume geſehen haben, und irrt ſich nun in einer gewiſſen Stelle des Mannes, worin er beſtimmt ſagt; das Den ſey nicht mehr als das Meden, ſo daß er Den den Körper, Meden aber das Leere nennt, und damit zu verſtehen giebt, daß auch das Leere ſeine eigene Natur und Subſtanz habe. Wer hingegen glaubt, daß kein Ding mehr ſo als ſo beſchaffen ſey, der nimmt den epikureiſchen Lehrſatz an, daß alle Vorſtellungen durch die Sinne wahr ſeyen. Denn wenn der eine von zweyen ſagt, dieſer Wein iſt herbe, der andere, er iſt ſüß, ſo täuſcht ſich keiner von beyden in ſeiner Empfindung, warum ſollte der Wein mehr herbe als ſüß ſeyn? So ſieht man oft, daß einige das nämliche Bad als ein kaltes andere als ein warmes Bad brauchen; denn die einen laſſen kaltes, die andern warmes Waſſer noch hinzugießen. Zur Berenike, Dejotarus Gemahlin, 10) kam einſt eine lakedämoniſche

 Frau;

nehmen. — wie H. Tiedemann dieſen Grundſatz ausdrückt. Geiſt der ſpecul. Philoſ. Th. 1. S. 353.

10) Wer dieſe geweſen, iſt mir nicht bekannt. Reiske glaubt, daß dafür Δηιταρου geleſen werden müſſe, und

Frau; aber da beyde einander nahe waren, wendeten ſie ſich ſogleich von einander weg, weil vermuthlich die eine den Geruch der Salben, die andere den Geruch der Butter nicht vertragen konnte. Iſt alſo die eine Empfindung nicht mehr wahr als die andere, ſo kann natürlicher Weiſe auch das Waſſer nicht mehr kalt als warm, und die Salbe oder Butter nicht mehr wohlriechend als ſtinkend ſeyn. Denn wollte jemand ſagen, daß die Sache dem einen ſo, dem andern anders vorkomme, ſo würde er, ohne es ſelbſt zu wiſſen, annehmen, daß ſie das eine und das andere zugleich ſey. Wie aber? macht nicht ſchon *jene* berufene Symmetrie und Uebereinſtimmung der Sinnesorgane, jene vielfache Vermiſchung der Saamen, von denen ſie ſagen, daß ſie in alle Säfte, Gerüche und Farben eingeſtreut ſind, und Empfindungen bald von dieſen, bald von andern Beſchaffenheiten erregen, macht dieſe, ſage ich, nicht ſchon die Behauptung des Satzes, daß die Dinge nicht mehr ſo als ſo beſchaffen ſind, nothwendig? Denn um diejenigen, welche die Empfindung für trüglich halten, weil ſie ſehen, daß die nämlichen Gegenſtände ganz entgegengeſetzte Wir-

und verſteht darunter die Berenike, die Antipater, ſeiner für den Ptolemäus Soter zur Gemahlinn beſtimmten Tochter Eurydike, als Geſellſchafterin mitgab, die aber hernach von Ptolemäus der Eurydike vorgezogen worden.

Wirkungen hervorbringen, zu widerlegen, lehren ſie 11), **daß**, obgleich alle Dinge zuſammengemiſcht und unter einander gemengt ſind, und das eine nur zu dieſem, das andere zu jenem ſich ſchicken kann, dennoch keine Berührung oder Ergreifung eben derſelben Qualität Statt finde, noch ein Gegenſtand alle nach allen Theilen auf gleiche Weiſe bewege: ſondern daß jeder Menſch nur auf diejenigen Dinge ſtoße, mit welchen ſeine Empfindung eben in Verhältniß ſteht, und daß man alſo nicht mit Recht darüber ſtreite, ob eine Sache behaglich 12) oder nicht behaglich, ob ſie weiß oder nicht weiß iſt, in der Abſicht, ſeine eigene Empfindung dadurch zu beſtärken, daß man die der andern vernichtet. Man ſolle aber gar keine Empfindung beſtreiten, weil alle doch irgend etwas berühren und jede aus der vielfachen Miſchung wie aus einer Quelle das, was ihr zuträglich und angemeſſen iſt, ergreift. Auch ſolle man nicht gleich vom Ganzen ſprechen, wenn man nur einzelne Theile berührt, und ja nicht glauben, daß alle ein und eben dieſelbe Empfindung haben müſſen, da jeder von einer andern Qualität und Kraft der Sache afficirt werde. Brauchts nun noch einer Unterſuchung, welche Leute es ſind, die den Satz, daß die Dinge

11) Nämlich die Epikureer.

12) Amyot muß für χρηστον geleſen haben χριστον, da er es durch colorée überſetzt.

nicht mehr ſo als ſo beſchaffen ſind, in die Philoſophie einführen? ob es nicht vor allen andern die thun, welche jede empfindbare Sache zu einem vermiſchten Gemengſel allerhand Qualitäten machen, — — 13) und dabey ſelbſt geſtehen, daß es um alle ihre Regeln gethan ſey, daß das Urtheilsvermögen durchaus verlohren gehe, wenn ſie nur irgend einen ſinnlichen Gegenſtand rein und einfach ließen, und nicht aus jedem viele machten?

Nun ſiehe ferner, was Epikur im Gaſtmahle 14) den Polyänus über die Wärme des Weins mit ſich ſprechen läßt. Polyänus thut die Frage an ihn: „Sagſt du nicht, Epikur, „daß der Wein eine gewiſſe Erhitzung verurſacht?“ Darauf antwortet er: „Ey! wer wird denn ſo „allgemein dem Weine eine erhitzende Kraft zuſchreiben?“ Und etwas weiter hin: „Denn „der Wein iſt bekanntlich nicht im Allgemeinen „erhitzend, wohl aber kann man ſagen, daß ſo „und ſo viel Wein den und jenen erhitze.“ Daß-

glei-

13) Die Vergleichung ὥστε γλευκος αυλητηριον, habe ich, als unüberſetzbar ausgelaſſen. Es ſcheint eine verdorbene Stelle aus irgend einem komiſchen Dichter zu ſeyn.

14) Oder Sympoſion, ein Werk Epikurs, das derſelbe nach Platons und Xenophons Beyſpiele geſchrieben hat. S. Diogen. Laert. B. 10, 17.

gleichen wenn er den Grund davon angiebt, und die Urſache darein ſetzt, daß bey der Vermiſchung des Weines mit dem Körper einige Atomen ſich drängen und zerſtreuen, andere wieder ſich vereinigen und an einander hängen, fügt er hinzu: „Daher darf man nicht überhaupt und im Allgemeinen ſagen, daß der Wein erhitzend ſey; „ſondern nur, daß ſo und ſo viel Wein eine ſolche „Natur, die von der und der Beſchaffenheit iſt, „erhitze, und eine andere von einer andern „Beſchaffenheit erkälte. Denn in einem ſolchen „Gemengſel befinden ſich auch ſolche Naturen, „aus welchen Kälte entſtehen kann, wenn ſie „ſich zu rechter Zeit mit andern vereinigen und „ſo die Natur der Erkältung bewirken. Daher „betriegen ſich alle diejenigen, welche im Allgemeinen behaupten, daß der Wein erkältend oder „erhitzend ſey.“ Nun, wer ſagen kann, daß die meiſten ſich betriegen, welche dem, was erkältet, eine erkältende, und dem, was erhitzt, eine erhitzende Kraft zuſchreiben, der betriegt ſich doch wohl ſelbſt, wenn er nicht glaubt, daß aus ſeinen Behauptungen nothwendig der Satz folge, daß kein Ding mehr von der als von der Beſchaffenheit ſey. Er ſetzt weiter hinzu: „Oft kömmt „auch der Wein in den Körper, ohne eine erwärmende oder erkältende Kraft mitzubringen; „ſondern, wenn die Maſſe bewegt worden, und „dadurch eine Verſetzung der Körper entſtanden

„iſt, pflegen die Atomen, welche die Wärme ver-
„urſachen, ſich bald mit einander zu vereinigen,
„und vermöge ihrer Menge dem Körper Wärme
„und Feuer mitzutheilen, bald wieder ſich zu zer-
„ſtreuen und Kälte hervorzubringen.“

Man ſieht nun leicht ein, daß dieſes auf alles angewendet werden kann, was man bitter, ſüß, reinigend, ſchlafmachend, leuchtend nennt und dafür hält, weil nichts von dem allen eine abſolute Beſchaffenheit und Kraft beſitzt, auch nicht mehr wirkt als leidet, wenn es zu den Körpern hinzukömmt, ſondern nach Verſchiedenheit derſelben auch eine verſchiedene Miſchung erhält. So ſagt Epikur ſelbſt im zweyten Buche gegen Theophraſt, daß die Farben nicht an den Körpern haften, ſondern erſt nach gewiſſen Stellungen oder Lagen, die die Körper gegen das Geſicht haben, entſtehen; mithin nimmt er an, daß ein Körper nicht mehr farbenlos ſey, als eine Farbe habe. Und weiter oben ſagt er ausdrücklich: „Aber auch ohne dieſen Theil weiß ich nicht,
„wie man ſagen ſoll, daß dieſe Körper, die in der
„Finſterniß ſind, eine Farbe haben.“ Gleichwohl kömmt der Fall oft vor, daß, wenn eine finſtere Luft alle Gegenſtände umgiebt, einige die Farbe der Körper wahrnehmen, andere wegen Blödigkeit des Geſichts ſie nicht wahrnehmen. Ja beym erſten Eintritt in ein finſteres Haus ſehen wir keinen Schein von Farbe, aber nach einer kleinen

Weile

Weile ſehen wir ſie gar wohl. Demnach wird man ſagen müſſen, daß ein jeder Körper nicht mehr gefärbt als ungefärbt ſey. Wenn nun aber die Farbe ſich auf etwas bezieht, ſo gilt das auch vom Weißen und Blauen; folglich muß auch das Süße und Bittere ſich auf etwas beziehen. Auf ſolche Weiſe nun läßt ſich in Wahrheit von jeder Qualität behaupten, daß ſie nicht mehr ſey als nicht ſey. Denn bey denen, die gerade ſo beſchaffen ſind, wird ſie auch von der Art, bey denen aber, die nicht ſo beſchaffen ſind, nicht von der Art ſeyn. Und ſo gießt denn Kolotes den Schlamm und Koth, in welchem nach ſeiner Verſicherung, die Vertheidiger des Satzes ſtecken, daß keine Sache mehr ſo als ſo beſchaffen ſey, über ſich ſelbſt und ſeinen Lehrer aus.

Aber erſcheint denn der Ehrenmann nur allein in dieſem Falle als

Ein Arzt für andre wohl, doch ſelbſt Geſchwüre voll?

O nein, keinesweges! Durch den zweyten Vorwurf jagt er nun gar, ohne es ſelbſt zu wiſſen, den Epikur ſammt dem Demokrit zum Leben hinaus. Er ſagt nämlich, die Behauptung des Demokritus, daß die Farbe, das Süße, das Weiße nur durch Geſetz 15) vorhanden, aber die Atomen

15) D. h. durch die gegenwärtige Einrichtung der Natur. Bey dieſer durchaus verdorbenen Stelle habe ich den Reiskiſchen Ergänzungen folgen müſſen.

Atomen aller eben dieſelben wären, ſtreite mit den Empfindungen, und wer dabey beharre, oder davon Gebrauch mache, könne nicht wiſſen und ſich vorſtellen, ob er todt ſey oder noch lebe. Dagegen habe ich nun nichts einzuwenden, ſo viel aber kann und muß ich ſagen, daß alles dieß von Epikurs Syſtem eben ſo unzertrennlich iſt, wie, nach ihrer Angabe, Figur und Schwere vom Atom unzertrennlich ſind. Denn was ſagt hier Demokritus? Daß Subſtanzen von unendlicher Menge, die ſich nicht theilen laſſen, die von einander (nicht) 16) verſchieden, und dabey ohne Qualität und Empfindung ſind, im Leeren zerſtreut herumtreiben. Wenn dieſe ſich einander nähern, zuſammenkommen und ſich an einander hängen, ſo erſcheine von dieſen angehäuften Maſſen die eine als Feuer, die andere als Waſſer, eine andere als Pflanze, als Menſch u. ſ. w. Aber alle die, von ihm ſogenannte Atomen ſeyen Ideen und weiter nichts. Denn aus dem, was nicht iſt, könne eben ſo wenig etwas entſtehen, als die Dinge, die einmal ſind, zu nichts werden, weil die Atomen vermöge ihrer Feſtigkeit weder afficirt noch verändert werden können. Daher entſtehe weder eine Farbe aus farbenloſen Dingen, noch eine

Natur

16) Xylander glaubt, daß für διαφορους, αδιαφορους geleſen werden müſſe. Deswegen habe ich das eingeſchloſſene nicht hinzugeſetzt.

Natur oder Seele aus dem, was ohne Qualität und Seele iſt.

Demokritus nun verdient Tadel, nicht, weil er zugiebt, was aus den Prinzipien folgt, ſondern weil er Prinzipien annimmt, aus welchen dieſes nothwendig folgt. Denn er hätte die erſten Dinge nicht als unveränderlich annehmen, oder, da er ſie als ſolche annahm, nicht einſehen ſollen, daß es nun um die Entſtehung aller Qualität geſchehen iſt. Aber die Folge abläugnen, wenn man die Ungereimtheit einſieht, iſt höchſt unverſchämt. Nun ſagt Epikur, er nehme zwar eben dieſelben Prinzipien an, wie Demokritus, läugne aber, daß durch Geſetz Farbe, Süßes, Weißes, und die andern Qualitäten da wären. Wenn ſichs alſo mit dem Läugnen wirklich ſo verhält, geſteht er da nicht ein, daß er etwas thut, was ihm ſehr gewöhnlich iſt? Er hebt die Vorſehung auf, und ſagt doch, daß er Gottesfurcht und Frömmigkeit übrig laſſe; er wählt ſich der Wolluſt wegen die Freundſchaft, und doch will er um ſeiner Freunde willen die größten Schmerzen über ſich nehmen; er behauptet, das Univerſum ſey unendlich, und gleichwohl ſchafft er das Oben und Unten nicht weg. Bey einem Gaſtmahl iſt es zwar gewöhnlich, einen Becher zu nehmen, daraus ſo viel zu trinken als man will, und das übrige wegzugeben; aber beym Philoſophiren ſollte man dieſen weiſen Spruch immer im Gedächtniß haben: „Die Prin-

„zipien

Frau; aber da beyde einander nahe waren, wendeten ſie ſich ſogleich von einander weg, weil vermuthlich die eine den Geruch der Salben, die andere den Geruch der Butter nicht vertragen konnte. Iſt alſo die eine Empfindung nicht mehr wahr als die andere, ſo kann natürlicher Weiſe auch das Waſſer nicht mehr kalt als warm, und die Salbe oder Butter nicht mehr wohlriechend als ſtinkend ſeyn. Denn wollte jemand ſagen, daß die Sache dem einen ſo, dem andern anders vorkomme, ſo würde er, ohne es ſelbſt zu wiſſen, annehmen, daß ſie das eine und das andere zugleich ſey. Wie aber? macht nicht ſchon jene berufene Symmetrie und Uebereinſtimmung der Sinnesorgane, jene vielfache Vermiſchung der Saamen, von denen ſie ſagen, daß ſie in alle Säfte, Gerüche und Farben eingeſtreut ſind, und Empfindungen bald von dieſen, bald von andern Beſchaffenheiten erregen, macht dieſe, ſage ich, nicht ſchon die Behauptung des Satzes, daß die Dinge nicht mehr ſo als ſo beſchaffen ſind, nothwendig? Denn um diejenigen, welche die Empfindung für trüglich halten, weil ſie ſehen, daß die nämlichen Gegenſtände ganz entgegengeſetzte Wir-

und verſteht darunter die Berenike, die Antipater, ſeiner für den Ptolemäus Soter zur Gemahlinn beſtimmten Tochter Eurydike, als Geſellſchafterin mitgab, die aber hernach von Ptolemäus der Eurydike vorgezogen worden.

Wirkungen hervorbringen, zu widerlegen, lehren ſie 11), daß, obgleich alle Dinge zuſammengemiſcht und unter einander gemengt ſind, und das eine nur zu dieſem, das andere zu jenem ſich ſchicken kann, dennoch keine Berührung oder Ergreifung eben derſelben Qualität Statt finde, noch ein Gegenſtand alle nach allen Theilen auf gleiche Weiſe bewege: ſondern daß jeder Menſch nur auf diejenigen Dinge ſtoße, mit welchen ſeine Empfindung eben in Verhältniß ſteht, und daß man alſo nicht mit Recht darüber ſtreite, ob eine Sache behaglich 12) oder nicht behaglich, ob ſie weiß oder nicht weiß iſt, in der Abſicht, ſeine eigene Empfindung dadurch zu beſtärken, daß man die der andern vernichtet. Man ſolle aber gar keine Empfindung beſtreiten, weil alle doch irgend etwas berühren und jede aus der vielfachen Miſchung wie aus einer Quelle das, was ihr zuträglich und angemeſſen iſt, ergreift. Auch ſolle man nicht gleich vom Ganzen ſprechen, wenn man nur einzelne Theile berührt, und ja nicht glauben, daß alle ein und eben dieſelbe Empfindung haben müſſen, da jeder von einer andern Qualität und Kraft der Sache afficirt werde. Brauchts nun noch einer Unterſuchung, welche Leute es ſind, die den Satz, daß die Dinge

11) Nämlich die Epikureer.

12) Amyot muß für χρηστον geleſen haben χριστον, da er es durch colorée überſetzt.

nicht mehr ſo als ſo beſchaffen ſind, in die Philoſophie einführen? ob es nicht vor allen andern die thun, welche jede empfindbare Sache zu einem vermiſchten Gemengſel allerhand Qualitäten machen, — — 13) und dabey ſelbſt geſtehen, daß es um alle ihre Regeln gethan ſey, daß das Urtheilsvermögen durchaus verlohren gehe, wenn ſie nur irgend einen ſinnlichen Gegenſtand rein und einfach ließen, und nicht aus jedem viele machten?

Nun ſiehe ferner, was Epikur im Gaſtmahle 14) den Polyänus über die Wärme des Weins mit ſich ſprechen läßt. Polyänus thut die Frage an ihn: „Sagſt du nicht, Epikur, „daß der Wein eine gewiſſe Erhitzung verurſacht?“ Darauf antwortet er: „Ey! wer wird denn ſo „allgemein dem Weine eine erhitzende Kraft zu„ſchreiben?“ Und etwas weiter hin: „Denn „der Wein iſt bekanntlich nicht im Allgemeinen „erhitzend, wohl aber kann man ſagen, daß ſo „und ſo viel Wein den und jenen erhitze.“ Deßglei-

13) Die Vergleichung ὥστε γλευκος αυλητηριον, habe ich, als unüberſetzbar ausgelaſſen. Es ſcheint eine verdorbene Stelle aus irgend einem komiſchen Dichter zu ſeyn.

14) Oder Sympoſion, ein Werk Epikurs, das derſelbe nach Platons und Xenophons Beyſpiele geſchrieben hat. S. Diogen. Laert. B. 10, 17.

gleichen wenn er den Grund davon angiebt, und die Urſache darein ſetzt, daß bey der Vermiſchung des Weines mit dem Körper einige Atomen ſich drängen und zerſtreuen, andere wieder ſich vereinigen und an einander hängen, fügt er hinzu: „Daher darf man nicht überhaupt und im Allge„meinen ſagen, daß der Wein erhitzend ſey; „ſondern nur, daß ſo und ſo viel Wein eine ſolche „Natur, die von der und der Beſchaffenheit iſt, „erhitze, und eine andere von einer andern „Beſchaffenheit erkälte. Denn in einem ſolchen „Gemengſel befinden ſich auch ſolche Naturen, „aus welchen Kälte entſtehen kann, wenn ſie „ſich zu rechter Zeit mit andern vereinigen und „ſo die Natur der Erkältung bewirken. Daher „betriegen ſich alle diejenigen, welche im Allge„meinen behaupten, daß der Wein erkältend oder „erhitzend ſey." Nun, wer ſagen kann, daß die meiſten ſich betriegen, welche dem, was erkältet, eine erkältende, und dem, was erhitzt, eine erhitzende Kraft zuſchreiben, der betriegt ſich doch wohl ſelbſt, wenn er nicht glaubt, daß aus ſeinen Behauptungen nothwendig der Satz folge, daß kein Ding mehr von der als von der Beſchaffenheit ſey. Er ſetzt weiter hinzu: „Oft kömmt „auch der Wein in den Körper, ohne eine er„wärmende oder erkältende Kraft mitzubringen; „ſondern, wenn die Maſſe bewegt worden, und „dadurch eine Verſetzung der Körper entſtanden

 „iſt,

„iſt, pflegen die Atomen, welche die Wärme ver„urſachen, ſich bald mit einander zu vereinigen, „und vermöge ihrer Menge dem Körper Wärme „und Feuer mitzutheilen, bald wieder ſich zu zer„ſtreuen und Kälte hervorzubringen.“

Man ſieht nun leicht ein, daß dieſes auf alles angewendet werden kann, was man bitter, ſüß, reinigend, ſchlafmachend, leuchtend nennt und dafür hält, weil nichts von dem allen eine abſolute Beſchaffenheit und Kraft beſitzt, auch nicht mehr wirkt als leidet, wenn es zu den Körpern hinzukömmt, ſondern nach Verſchiedenheit derſelben auch eine verſchiedene Miſchung erhält. So ſagt Epikur ſelbſt im zweyten Buche gegen Theophraſt, daß die Farben nicht an den Körpern haften, ſondern erſt nach gewiſſen Stellungen oder Lagen, die die Körper gegen das Geſicht haben, entſtehen; mithin nimmt er an, daß ein Körper nicht mehr farbenlos ſey, als eine Farbe habe. Und weiter oben ſagt er ausdrücklich: „Aber auch ohne dieſen Theil weiß ich nicht, „wie man ſagen ſoll, daß dieſe Körper, die in der „Finſterniß ſind, eine Farbe haben.“ Gleichwohl kömmt der Fall oft vor, daß, wenn eine finſtere Luft alle Gegenſtände umgiebt, einige die Farbe der Körper wahrnehmen, andere wegen Blödigkeit des Geſichts ſie nicht wahrnehmen. Ja beym erſten Eintritt in ein finſteres Haus ſehen wir keinen Schein von Farbe, aber nach einer kleinen

Weile

Weile ſehen wir ſie gar wohl. Demnach wird man ſagen müſſen, daß ein jeder Körper nicht mehr gefärbt als ungefärbt ſey. Wenn nun aber die Farbe ſich auf etwas bezieht, ſo gilt das auch vom Weißen und Blauen; folglich muß auch das Süße und Bittere ſich auf etwas beziehen. Auf ſolche Weiſe nun läßt ſich in Wahrheit von jeder Qualität behaupten, daß ſie nicht mehr ſey als nicht ſey. Denn bey denen, die gerade ſo beſchaffen ſind, wird ſie auch von der Art, bey denen aber, die nicht ſo beſchaffen ſind, nicht von der Art ſeyn. Und ſo gießt denn Kolotes den Schlamm und Koth, in welchem nach ſeiner Verſicherung, die Vertheidiger des Satzes ſtecken, daß keine Sache mehr ſo als ſo beſchaffen ſey, über ſich ſelbſt und ſeinen Lehrer aus.

Aber erſcheint denn der Ehrenmann nur allein in dieſem Falle als

Ein Arzt für andre wohl, doch ſelbſt Geſchwüre voll?

O nein, keinesweges! Durch den zweyten Vorwurf jagt er nun gar, ohne es ſelbſt zu wiſſen, den Epikur ſammt dem Demokrit zum Leben hinaus. Er ſagt nämlich, die Behauptung des Demokritus, daß die Farbe, das Süße, das Weiße nur durch Geſetz 15) vorhanden, aber die Atomen

15) D. h. durch die gegenwärtige Einrichtung der Natur. Bey dieſer durchaus verdorbenen Stelle habe ich den Reiskiſchen Ergänzungen folgen müſſen.

Atomen aller eben dieſelben wären, ſtreite mit den Empfindungen, und wer dabey beharre, oder davon Gebrauch mache, könne nicht wiſſen und ſich vorſtellen, ob er todt ſey oder noch lebe. Dagegen habe ich nun nichts einzuwenden, ſo viel aber kann und muß ich ſagen, daß alles dieß von Epikurs Syſtem eben ſo unzertrennlich iſt, wie, nach ihrer Angabe, Figur und Schwere vom Atom unzertrennlich ſind. Denn was ſagt hier Demokritus? Daß Subſtanzen von unendlicher Menge, die ſich nicht theilen laſſen, die von einander (nicht) 16) verſchieden, und dabey ohne Qualität und Empfindung ſind, im Leeren zerſtreut herumtreiben. Wenn dieſe ſich einander nähern, zuſammenkommen und ſich an einander hängen, ſo erſcheine von dieſen angehäuften Maſſen die eine als Feuer, die andere als Waſſer, eine andere als Pflanze, als Menſch u. ſ. w. Aber alle die, von ihm ſogenannte Atomen ſeyen Ideen und weiter nichts. Denn aus dem, was nicht iſt, könne eben ſo wenig etwas entſtehen, als die Dinge, die einmal ſind, zu nichts werden, weil die Atomen vermöge ihrer Feſtigkeit weder afficirt noch verändert werden können. Daher entſtehe weder eine Farbe aus farbenloſen Dingen, noch eine Natur

16) Xylander glaubt, daß für διαφορους, αδιαφορους geleſen werden müſſe. Deswegen habe ich das eingeſchloſſene nicht hinzugeſetzt.

Natur oder Seele aus dem, was ohne Qualität und Seele iſt.

Demokritus nun verdient Tadel, nicht, weil er zugiebt, was aus den Prinzipien folgt, ſondern weil er Prinzipien annimmt, aus welchen dieſes nothwendig folgt. Denn er hätte die erſten Dinge nicht als unveränderlich annehmen, oder, da er ſie als ſolche annahm, nicht einſehen ſollen, daß es nun um die Entſtehung aller Qualität geſchehen iſt. Aber die Folge abläugnen, wenn man die Ungereimtheit einſieht, iſt höchſt unverſchämt. Nun ſagt Epikur, er nehme zwar eben dieſelben Prinzipien an, wie Demokritus, läugne aber, daß durch Geſetz Farbe, Süßes, Weißes, und die andern Qualitäten da wären. Wenn ſichs alſo mit dem Läugnen wirklich ſo verhält, geſteht er da nicht ein, daß er etwas thut, was ihm ſehr gewöhnlich iſt? Er hebt die Vorſehung auf, und ſagt doch, daß er Gottesfurcht und Frömmigkeit übrig laſſe; er wählt ſich der Wolluſt wegen die Freundſchaft, und doch will er um ſeiner Freunde willen die größten Schmerzen über ſich nehmen; er behauptet, das Univerſum ſey unendlich, und gleichwohl ſchafft er das Oben und Unten nicht weg. Bey einem Gaſtmahl iſt es zwar gewöhnlich, einen Becher zu nehmen, daraus ſo viel zu trinken als man will, und das übrige wegzugeben; aber beym Philoſophiren ſollte man dieſen weiſen Spruch immer im Gedächtniß haben: „Die Prin-

„zipien

„zipien ſind zwar nicht nothwendig, nothwendig „aber ſind die Enden und Folgen derſelben.“ So iſt es zum Beyſpiel dem Epikur nicht nothwendig, den Lehrſatz anzunehmen, oder beſſer zu ſagen, dem Demokritus zu ſtehlen, daß die Atomen Prinzipien aller Dinge ſind; aber da er ihn nun einmal angenommen hat, und ſich auf die erſte Wahrſcheinlichkeit deſſelben viel zu Gute thut, nun ſo muß er auch das Läſtige und Beſchwerliche vollends austrinken, oder zeigen, wie Körper ohne alle Qualität durch die bloße Zuſammenkunft allerley Qualitäten hervorgebracht haben. Zum Beyſpiel gleich, woher das von uns ſogenannte Warme gekommen, und wie es den Atomen zu Theil geworden iſt, wenn ſie weder Wärme hatten, als ſie zuſammen kamen, noch auch nach der Zuſammenkunft warm geworden ſind. Denn erſteres gehört für das, was ſelbſt eine Qualität hat, letzteres für das, was fähig iſt, eine anzunehmen; beydes aber, ſagt ihr, kann den Atomen nicht zukommen, weil ſie unvergänglich ſind.

Wie aber? möchte Kolotes ſagen — befinden ſich nicht auch Plato, Ariſtoteles und Xenokrates in dem Falle, daß ſie Gold aus dem, was nicht Gold iſt, Stein aus dem, was nicht Stein iſt, und ſo alle andere Dinge aus den vier einfachen und erſten Körpern hervorbringen? Das iſt wohl wahr. Allein dieſe Philoſophen laſſen ſogleich

gleich die Prinzipien zur Hervorbringung einer Sache zuſammen kommen, und die ihnen eigenen Qualitäten gleichſam als anſehnliche Beyträge dazu hergeben; und wenn nun das Feuchte mit dem Trocknen, das Kalte mit dem Warmen, das Harte mit dem Weichen, das heißt, Körper die durch gegenſeitige Einwirkung bewegt und durch und durch verändert werden, ſich zuſammen vereiniget haben, ſo bringen ſie gemeinſchaftlich durch eine andere Miſchung eine andere Form hervor. Der Atom hingegen iſt nicht nur für ſich ſelbſt unfruchtbar und aller Zeugungskraft beraubt, ſondern wenn er mit einem andern Atom zuſammen kommt, verurſacht er ſeiner Härte und Feſtigkeit wegen blos einen Schall, ohne ſonſt eine andere Wirkung zu haben oder hervorzubringen. Sie ſtoßen immer und ewig gegen einander, und ſind alſo nicht vermögend, ich will nicht ſagen, ein Thier, eine Seele oder eine Pflanze, ſondern nicht einmal eine gemeinſchaftliche Menge oder einen Haufen aus ſich ſelbſt zuwegezubringen, da ſie unaufhörlich erſchüttert und von einander entfernt werden.

Aber nun greift Kolotes, gleich als wenn er mit einem ungelehrten Könige ſich unterredete, von neuem wieder den Empedokles an, wegen folgender Stelle:

Und ich ſage dir noch, die Natur der ſterblichen Weſen

Iſt nichts, auch nichts das Ende des alles
zerſtörenden Todes,
Sondern was Natur die ſterblichen Menſchen
benennen,
Iſt nur eine Vermiſchung und Trennung des
Urſtoffs.

Ich für meine Perſon ſehe nicht ein, in wie fern dieß dem Leben zuwider ſeyn ſollte, wenn man glaubt, daß das, was nicht iſt, nicht entſtehen, und das, was einmal iſt, nicht zu Grunde gehen könne; daß die Vereinigung oder Zuſammenkunft einiger Dinge, die da ſind, Entſtehung, und deren Trennung von einander, Tod genennt werde. Denn Empedokles hat doch deutlich genug gezeigt, daß hier unter Natur nichts anders als die Entſtehung zu verſtehen ſey, da er ihr den Tod entgegenſetzt. Wenn nun aber diejenigen, die das Entſtehen für eine Miſchung und das Vergehen für eine Trennung erklären, nicht leben und auch nicht leben können, was thun denn die Epikureer anders? Ja Empedokles, der die Elemente verbindet, und ſie durch Wärme, Weichheit und Feuchtigkeit zuſammenfügt, legt ihnen doch noch eine Miſchung und innige Vereinigung bey; die Epikureer aber, welche die unveränderlichen und keiner Uebereinſtimmung fähigen Atomen zuſammentreiben, bringen aus ihnen gar nichts zuwege, ſondern verurſachen nur ein vielfaches und unabläßiges

Stoßen

Stoßen derſelben. Denn die Verwickelung, welche die Trennung verhindern ſoll, verſtärkt nur das Zuſammenſtoßen, und ſo iſt das, was ſie Entſtehung nennen, mehr ein Streit und eine Unruhe, als eine Miſchung und Verbindung. Wenn die auf einen Augenblick zuſammenſtoſſenden Atomen bald ſich des Gegenſtoßes wegen von einander entfernen, bald wieder, wenn die Kraft des Stoßes nachgelaſſen hat, zuſammengehen, ſo ſind ſie mehr als noch einmal ſo lange von einander getrennt, ohne ſich zu berühren, oder ſich nahe zu ſeyn, ſo daß von ihnen nicht einmal ein lebloſes Weſen zu Stande gebracht werden kann. Wie nun aber vollends Empfindung, Seele, Verſtand und Denkkraft im Leeren und durch die Atomen entſtehen ſoll, das läßt ſich auf gar keine Weiſe begreifen, da dieſe nicht nur an und für ſich keine Qualität haben, ſondern auch, wenn ſie zuſammenkommen, nicht afficirt oder verändert werden; ja ſelbſt dieſe Zuſammenkunft nur Stöße und Schläge, aber keine Miſchung und genaue Vereinigung bewirkt.

Solchergeſtalt wird denn durch die Lehrſätze der Epikureer das Leben und die Exiſtenz eines lebenden Weſens ganz aufgehoben, weil ſie leere, apathiſche Prinzipien, die keiner Qualität, keiner Miſchung und Verbindung fähig ſind, zum Grunde legen. Wie laſſen ſie nun Natur, Seele und Leben übrig? Eben ſo, wie den Eyd, das

Gebet, das Opfer und die Verehrung der Götter, nämlich nur den Worten nach und in ſo fern, daß ſie verſtellter Weiſe von Dingen reden und ſprechen, die ſie durch ihre Prinzipien und Grundſätze wieder abläugnen. Daher nennen ſie das Hervorgebrachte ſelbſt Natur, und das Entſtandene Entſtehung, ſo wie man oft im gemeinen Leben ein hölzernes Geräthe Holz und zuſammenſtimmende Dinge Zuſammenſtimmung nennt.

Wie hat es alſo dem **Kolotes** nur einfallen können, **Empedokles** ſolcher Ausdrücke wegen Vorwürfe zu machen? „Warum machen wir uns, „ſagt er, die Plage, daß wir für uns ſorgen, „nach gewiſſen Dingen ſtreben, und andere zu „vermeiden ſuchen? Wir ſind ja ſelbſt nicht, und „können uns im Leben keiner andern Dinge be„dienen.“ Aber, liebes **Kolotarion**, könnte man ſagen, ſey du ganz ruhig! Niemand hindert dich, für dich ſelbſt zu ſorgen, durch die Lehre, daß die Natur des **Kolotes** nichts anders, als **Kolotes** ſelbſt iſt; niemand wehrt dir, dich der Dinge — unter den Dingen aber verſteht ihr die Wollüſte — zu bedienen, indem er darthut, daß es keine Natur der Torten, der Wohlgerüche und des Beyſchlafs giebt, aber wohl Torten, Salben und Weiber. Denn der Grammatiker, welcher ſagt, die Kraft des Herkules 17) ſey Herkules ſelbſt,

17) Βιη Ἡρακληιη, eine beym **Homer** ſehr oft vorkommende Umſchreibung.

ſelbſt, läugnet deswegen noch nicht die Exiſtenz des Herkules, und diejenigen, die behaupten, das Wort Symphonie 18) ſey ein bloßer Ausdruck, ſagen dadurch nicht, daß es keine Töne gebe; da ſogar Philoſophen, welche Seele und Denkkraft aufheben, dennoch weder das Leben, noch das Denken aufzuheben glauben.

Wenn nun aber Epikur ſagt: „die Natur „der Dinge ſind die Körper und das Leere" — ſollen wir das ſo verſtehen, als wollte er ſagen, die Natur ſey etwas anders außer den Dingen, oder will er damit weiter nichts als die Dinge andeuten, ſo wie er freylich auch die Natur des Leeren das Leere ſelbſt, ja ſogar das Univerſum die Natur des Univerſums zu nennen pflegt? Fragt man ihn deswegen: Was ſagſt du, Epikur? Iſt dieſes das Leere und jenes die Natur des Leeren? — ſo wird er antworten: Nein, gewiß nicht; aber der Gebrauch dieſer Wörter iſt nun einmal ſo eingeführt, und ich richte mich ebenfalls nach dem eingeführten Gebrauche. Was hat nun Empedokles anders gethan, da er lehrte, die Natur ſey von dem, was entſteht, und der Tod von dem, was ſtirbt, nicht verſchieden? So wie die Dichter ſich oft Bilder erſchaffen und zum Beyſpiel ſagen:

18) Noch ein anderes Beyſpiel von δοκησις und δοκος wird hier angegeben; ich habe es aber ausgelaſſen, weil es im Deutſchen unüberſetzbar iſt.

Zwietracht tobt und Tumult ringsum und
des Jammergeſchicks Ker — 19)

ſo braucht man im gemeinen Leben gar oft die Wörter Entſtehung und Untergang von den Dingen, die zuſammengeſetzt und aufgelöſt werden. Empedokles war ſo weit entfernt, die Dinge zu verrücken oder wider den Augenſchein zu ſtreiten, daß er nicht einmal einem Ausdrucke die gewöhnliche Bedeutung nahm, ſondern, nachdem er einer Täuſchung, die den Dingen ſchädlich werden konnte, vorgebeugt hatte, den Wörtern die eingeführte Bedeutung wieder gab, in folgender Stelle:

Wenn durch Miſchung ein Menſch ans Licht
des Tages hervortritt,
Oder auch eins der Thiere des Feldes, der
grünen Geſträuche,
Oder der mancherley Vögel, ſo nennet man
dieſes Entſtehung.
Werden dieſe geſchieden, dieß heißen wir
Tod und Verderben,
Nach gemeinem Gebrauch, den ich auch ſelber
befolge.

Dieſe Stelle führt Kolotes an, ohne einzuſehen, daß Empedokles Menſchen, Thiere, Geſträuche

19) Aus dem 18ten B. der Iliade, V. 535. Ker (κηρ) iſt das Schickſal, welches vom Dichter, ſo wie die Zwietracht und der Tumult perſonificirt worden.

ſträuche und Vögel nicht aufgehoben hat, die, nach ſeiner Meynung, durch Miſchung der Elemente vollendet werden; daß er aber, wenn er lehrt, in wie fern diejenigen ſich irren, welche die Zuſammenſetzung und Scheidung mit dem Namen Natur, Tod und unſeliges Verderben belegen, deßhalb noch nicht den Gebrauch der gewöhnlichen Ausdrücke unterſagt hat. Mir wenigſtens ſcheint Empedokles die gewöhnliche Art zu reden, nicht verändern, ſondern, wie geſagt, auf eine gründliche Art die Entſtehung aus Dingen, die nicht ſind, welche von einigen Natur genannt wird, beſtreiten zu wollen. Dieß erhellet deutlich genug aus folgender Stelle:

Thoren! denn ſie plagen ſich nicht mit Grübeln und Sorgen,
Bilden ſich ein, daß das, was nie noch geweſen, entſtehe,
Oder daß etwas erſterb' und ganz ins Nichts ſich verliere.

Dieß ſind doch wohl Verſe eines Mannes, der allen, die Ohren haben, zuruft, daß er nicht die Entſtehung, ſondern die Entſtehung aus dem, was nicht iſt — nicht den Untergang, ſondern die gänzliche Vernichtung, oder die Auflöſung in das, was nicht iſt, abläugnet. Wer ja Luſt hätte, auf eine feinere Art, nicht ſo grob und einfältig zu tadeln, dem würde das darauf Folgende zu ganz andern Vorwürfen Anlaß geben, wenn nämlich Empedokles ſagt:

„zipien ſind zwar nicht nothwendig, nothwendig „aber ſind die Enden und Folgen derſelben.“ So iſt es zum Beyſpiel dem Epikur nicht nothwendig, den Lehrſatz anzunehmen, oder beſſer zu ſagen, dem Demokritus zu ſtehlen, daß die Atomen Prinzipien aller Dinge ſind; aber da er ihn nun einmal angenommen hat, und ſich auf die erſte Wahrſcheinlichkeit deſſelben viel zu Gute thut, nun ſo muß er auch das Läſtige und Beſchwerliche vollends austrinken, oder zeigen, wie Körper ohne alle Qualität durch die bloße Zuſammenkunft allerley Qualitäten hervorgebracht haben. Zum Beyſpiel gleich, woher das von uns ſogenannte Warme gekommen, und wie es den Atomen zu Theil geworden iſt, wenn ſie weder Wärme hatten, als ſie zuſammen kamen, noch auch nach der Zuſammenkunft warm geworden ſind. Denn erſteres gehört für das, was ſelbſt eine Qualität hat, letzteres für das, was fähig iſt, eine anzunehmen; beydes aber, ſagt ihr, kann den Atomen nicht zukommen, weil ſie unvergänglich ſind.

Wie aber? möchte Kolotes ſagen — befinden ſich nicht auch Plato, Ariſtoteles und Xenokrates in dem Falle, daß ſie Gold aus dem, was nicht Gold iſt, Stein aus dem, was nicht Stein iſt, und ſo alle andere Dinge aus den vier einfachen und erſten Körpern hervorbringen? Das iſt wohl wahr. Allein dieſe Philoſophen laſſen ſogleich

gleich die Prinzipien zur Hervorbringung einer Sache zuſammen kommen, und die ihnen eigenen Qualitäten gleichſam als anſehnliche Beyträge dazu hergeben; und wenn nun das Feuchte mit dem Trocknen, das Kalte mit dem Warmen, das Harte mit dem Weichen, das heißt, Körper die durch gegenſeitige Einwirkung bewegt und durch und durch verändert werden, ſich zuſammen vereiniget haben, ſo bringen ſie gemeinſchaftlich durch eine andere Miſchung eine andere Form hervor. Der Atom hingegen iſt nicht nur für ſich ſelbſt unfruchtbar und aller Zeugungskraft beraubt, ſondern wenn er mit einem andern Atom zuſammen kommt, verurſacht er ſeiner Härte und Feſtigkeit wegen blos einen Schall, ohne ſonſt eine andere Wirkung zu haben oder hervorzubringen. Sie ſtoßen immer und ewig gegen einander, und ſind alſo nicht vermögend, ich will nicht ſagen, ein Thier, eine Seele oder eine Pflanze, ſondern nicht einmal eine gemeinſchaftliche Menge oder einen Haufen aus ſich ſelbſt zuwegezubringen, da ſie unaufhörlich erſchüttert und von einander entfernt werden.

Aber nun greift Kolotes, gleich als wenn er mit einem ungelehrten Könige ſich unterredete, von neuem wieder den Empedokles an, wegen folgender Stelle:

Und ich ſage dir noch, die Natur der ſterblichen Weſen

Iſt nichts, auch nichts das Ende des alles zerſtörenden Todes,
Sondern was Natur die ſterblichen Menſchen benennen,
Iſt nur eine Vermiſchung und Trennung des Urſtoffs.

Ich für meine Perſon ſehe nicht ein, in wie fern dieß dem Leben zuwider ſeyn ſollte, wenn man glaubt, daß das, was nicht iſt, nicht entſtehen, und das, was einmal iſt, nicht zu Grunde gehen könne; daß die Vereinigung oder Zuſammenkunft einiger Dinge, die da ſind, Entſtehung, und deren Trennung von einander, Tod genennt werde. Denn Empedokles hat doch deutlich genug gezeigt, daß hier unter Natur nichts anders als die Entſtehung zu verſtehen ſey, da er ihr den Tod entgegenſetzt. Wenn nun aber diejenigen, die das Entſtehen für eine Miſchung und das Vergehen für eine Trennung erklären, nicht leben und auch nicht leben können, was thun denn die Epikureer anders? Ja Empedokles, der die Elemente verbindet, und ſie durch Wärme, Weichheit und Feuchtigkeit zuſammenfügt, legt ihnen doch noch eine Miſchung und innige Vereinigung bey; die Epikureer aber, welche die unveränderlichen und keiner Uebereinſtimmung fähigen Atomen zuſammentreiben, bringen aus ihnen gar nichts zuwege, ſondern verurſachen nur ein vielfaches und unablääßiges

Stoßen

Stoßen derſelben. Denn die Verwickelung, welche die Trennung verhindern ſoll, verſtärkt nur das Zuſammenſtoßen, und ſo iſt das, was ſie Entſtehung nennen, mehr ein Streit und eine Unruhe, als eine Miſchung und Verbindung. Wenn die auf einen Augenblick zuſammenſtoſſenden Atomen bald ſich des Gegenſtoßes wegen von einander entfernen, bald wieder, wenn die Kraft des Stoßes nachgelaſſen hat, zuſammengehen, ſo ſind ſie mehr als noch einmal ſo lange von einander getrennt, ohne ſich zu berühren, oder ſich nahe zu ſeyn, ſo daß von ihnen nicht einmal ein lebloſes Weſen zu Stande gebracht werden kann. Wie nun aber vollends Empfindung, Seele, Verſtand und Denkkraft im Leeren und durch die Atomen entſtehen ſoll, das läßt ſich auf gar keine Weiſe begreifen, da dieſe nicht nur an und für ſich keine Qualität haben, ſondern auch, wenn ſie zuſammenkommen, nicht afficirt oder verändert werden; ja ſelbſt dieſe Zuſammenkunft nur Stöße und Schläge, aber keine Miſchung und genaue Vereinigung bewirkt.

Solchergeſtalt wird denn durch die Lehrſätze der Epikureer das Leben und die Exiſtenz eines lebenden Weſens ganz aufgehoben, weil ſie leere, apathiſche Prinzipien, die keiner Qualität, keiner Miſchung und Verbindung fähig ſind, zum Grunde legen. Wie laſſen ſie nun Natur, Seele und Leben übrig? Eben ſo, wie den Eyd, das

Gebet, das Opfer und die Verehrung der Götter, nämlich nur den Worten nach und in ſo fern, daß ſie verſtellter Weiſe von Dingen reden und ſprechen, die ſie durch ihre Prinzipien und Grundſätze wieder abläugnen. Daher nennen ſie das Hervorgebrachte ſelbſt Natur, und das Entſtandene Entſtehung, ſo wie man oft im gemeinen Leben ein hölzernes Geräthe Holz und zuſammenſtimmende Dinge Zuſammenſtimmung nennt.

Wie hat es alſo dem Kolotes nur einfallen können, Empedokles ſolcher Ausdrücke wegen Vorwürfe zu machen? „Warum machen wir uns, „ſagt er, die Plage, daß wir für uns ſorgen, „nach gewiſſen Dingen ſtreben, und andere zu „vermeiden ſuchen? Wir ſind ja ſelbſt nicht, und „können uns im Leben keiner andern Dinge bedienen.“ Aber, liebes Kolotarion, könnte man ſagen, ſey du ganz ruhig! Niemand hindert dich, für dich ſelbſt zu ſorgen, durch die Lehre, daß die Natur des Kolotes nichts anders, als Kolotes ſelbſt iſt; niemand wehrt dir, dich der Dinge — unter den Dingen aber verſteht ihr die Wollüſte — zu bedienen, indem er darthut, daß es keine Natur der Torten, der Wohlgerüche und des Beyſchlafs giebt, aber wohl Torten, Salben und Weiber. Denn der Grammatiker, welcher ſagt, die Kraft des Herkules 17) ſey Herkules ſelbſt,

17) Βιη Ἡρακληιη, eine beym Homer ſehr oft vorkommende Umſchreibung.

ſelbſt, läugnet deswegen noch nicht die Exiſtenz des Herkules, und diejenigen, die behaupten, das Wort Symphonie 18) ſey ein bloßer Ausdruck, ſagen dadurch nicht, daß es keine Töne gebe; da ſogar Philoſophen, welche Seele und Denkkraft aufheben, dennoch weder das Leben, noch das Denken aufzuheben glauben.

Wenn nun aber Epikur ſagt: „die Natur „der Dinge ſind die Körper und das Leere" — ſollen wir das ſo verſtehen, als wollte er ſagen, die Natur ſey etwas anders außer den Dingen, oder will er damit weiter nichts als die Dinge andeuten, ſo wie er freylich auch die Natur des Leeren das Leere ſelbſt, ja ſogar das Univerſum die Natur des Univerſums zu nennen pflegt? Fragt man ihn deswegen: Was ſagſt du, Epikur? Iſt dieſes das Leere und jenes die Natur des Leeren? — ſo wird er antworten: Nein, gewiß nicht; aber der Gebrauch dieſer Wörter iſt nun einmal ſo eingeführt, und ich richte mich ebenfalls nach dem eingeführten Gebrauche. Was hat nun Empedokles anders gethan, da er lehrte, die Natur ſey von dem, was entſteht, und der Tod von dem, was ſtirbt, nicht verſchieden? So wie die Dichter ſich oft Bilder erſchaffen und zum Beyſpiel ſagen:

18) Noch ein anderes Beyſpiel von δοκησις und δοκος wird hier angegeben; ich habe es aber ausgelaſſen, weil es im Deutſchen unüberſetzbar iſt.

Zwietracht tobt und Tumult ringsum und
des Jammergeſchicks Ker — 19)

ſo braucht man im gemeinen Leben gar oft die Wörter Entſtehung und Untergang von den Dingen, die zuſammengeſetzt und aufgelöſt werden. Empedokles war ſo weit entfernt, die Dinge zu verrücken oder wider den Augenſchein zu ſtreiten, daß er nicht einmal einem Ausdrucke die gewöhnliche Bedeutung nahm, ſondern, nachdem er einer Täuſchung, die den Dingen ſchädlich werden konnte, vorgebeugt hatte, den Wörtern die eingeführte Bedeutung wieder gab, in folgender Stelle:

Wenn durch Miſchung ein Menſch ans Licht
des Tages hervortritt,
Oder auch eins der Thiere des Feldes, der
grünen Geſträuche,
Oder der mancherley Vögel, ſo nennet man
dieſes Entſtehung.
Werden dieſe geſchieden, dieß heißen wir
Tod und Verderben,
Nach gemeinem Gebrauch, den ich auch ſelber
befolge.

Dieſe Stelle führt Kolotes an, ohne einzuſehen, daß Empedokles Menſchen, Thiere, Geſträuche

19) Aus dem 18ten B. der Iliade, V. 535. Ker (κηρ) iſt das Schickſal, welches vom Dichter, ſo wie die Zwietracht und der Tumult perſonificirt worden.

ſträuche und Vögel nicht aufgehoben hat, die, nach ſeiner Meynung, durch Miſchung der Elemente vollendet werden; daß er aber, wenn er lehrt, in wie fern diejenigen ſich irren, welche die Zuſammenſetzung und Scheidung mit dem Namen Natur, Tod und unſeliges Verderben belegen, deßhalb noch nicht den Gebrauch der gewöhnlichen Ausdrücke unterſagt hat. Mir wenigſtens ſcheint Empedokles die gewöhnliche Art zu reden, nicht verändern, ſondern, wie geſagt, auf eine gründliche Art die Entſtehung aus Dingen, die nicht ſind, welche von einigen Natur genannt wird, beſtreiten zu wollen. Dieß erhellet deutlich genug aus folgender Stelle:

Thoren! denn ſie plagen ſich nicht mit Grübeln und Sorgen,
Bilden ſich ein, daß das, was nie noch geweſen, entſtehe,
Oder daß etwas erſterb' und ganz ins Nichts ſich verliere.

Dieß ſind doch wohl Verſe eines Mannes, der allen, die Ohren haben, zuruft, daß er nicht die Entſtehung, ſondern die Entſtehung aus dem, was nicht iſt — nicht den Untergang, ſondern die gänzliche Vernichtung, oder die Auflöſung in das, was nicht iſt, abläugnet. Wer ja Luſt hätte, auf eine feinere Art, nicht ſo grob und einfältig zu tadeln, dem würde das darauf Folgende zu ganz andern Vorwürfen Anlaß geben, wenn nämlich Empedokles ſagt:

Auf den Gedanken wird der Weiſe doch nimmer gerathen,
Daß, ſo lange wir leben, was leben hienieden man nennt,
Wir ſo lange nur ſind, und Gutes und Böſes ertragen;
Aber vor der Geburt und nach dem Tode des Daſeyns
Uns nicht erfreuen.

Dieſe Stelle verräth, daß er, ſtatt den Gebornen und Lebenden das Daſeyn abzuſprechen, *vielmehr* glaubt, daß ſowohl die, welche noch nicht *geboren*, als die, welche ſchon geſtorben ſind, ein Daſeyn haben. Aber gegen dieſe Meynung hat Kolotes im Ganzen nichts eingewendet; er ſagt bloß, daß wir nach ihm von Wunden und Krankheiten frey ſeyn werden. Und wie kann denn derjenige, der ausdrücklich ſagt, daß jedem vor und nach dem Leben, Böſes und Gutes begegne, den Lebenden das Empfinden und Leiden abſprechen? Wen trifft es denn nun eigentlich, von Wunden und Krankheiten frey zu ſeyn? Euch gewiß, die ihr aus Atom und Leerem zuſammengeſetzt ſeyd, deren keines Empfindung hat. Aber das hat ſo viel nicht zu bedeuten, das ſchlimmſte iſt, daß es nichts mehr giebt, was euch Wolluſt verſchaffen könnte, weil der Atom das, was dieſe zuwege bringt

bringt, nicht annimmt, das Leere aber davon nicht afficirt wird.

Da Kolotes gleich nach dem Demokritus auch den Parmenides mit einzuſcharren ſuchte, ich aber dieſen Mann einſtweilen übergangen habe, um erſt die Vertheidigung des Empedokles zu führen, die mit den erſten Beſchuldigungen mehr zuſammenhing, ſo wollen wir für jetzt auf den Parmenides wieder zurück kommen. Kolotes wirft ihm vor, daß er ſchändliche Sophiſtereyen vorbringe; und doch hat der Mann, durch dieſe Sophiſtereyen nicht die Freundſchaft herabgewürdiget, nicht den Hang zur Wolluſt frecher gemacht, nicht der Tugend den ihr eigenen Werth, das von ſelbſt Anziehende genommen, nicht die Begriffe von den Göttern verwirrt. Wie er aber durch den Satz, das Univerſum iſt Eins, uns gehindert hat zu leben, das kann ich auf keine Weiſe einſehen. Denn wenn Epikur ſagt, das Univerſum ſey grenzenlos, habe weder Anfang noch Ende, und nehme weder zu noch ab, ſo ſpricht er vom Univerſum als von einem Eins: und da er im Anfange ſeiner Unterſuchung angibt, die Natur der Dinge beſtehe in den Körpern und dem Leeren, ſo theilt er ſie, als eine einzige, in zwey Theile, wovon der eine im Grunde ein Nichts iſt, und von euch unberührbar, leer und körperlos genennt wird. Folglich iſt euch das Univerſum nur Eins, wenn ihr anders nicht vom Leeren

leere Worte brauchen, und mit den Alten einen ganz vergeblichen Streit führen wollet. Aber, bey Gott, werdet ihr ſagen, nach Epikurs Lehre ſind ja die Körper der Menge nach unendlich und aus ihnen entſteht jedes Sinnenweſen — Sehet nur, was für Prinzipien ihr bey der Entſtehung zum Grunde legt, die Unendlichkeit und das Leere. Letzteres iſt unwirkſam, unempfindlich und körperlos, erſtere ohne Ordnung, ohne Vernunft, unbegreiflich, ſie verwirrt und löſt ſich ſelbſt auf, weil ſie der Menge wegen nicht gefaßt und beſtimmt werden kann. Parmenides hingegen hat weder das Feuer, noch das Waſſer, noch den Abſturz, 20) noch, wie Kolotes zu ſagen beliebt, die in Aſien und Europa bewohnten Städte aufgehoben, da er ſogar eine Welt 21) annimmt, die Elemente, Licht und Finſterniß, 22) vermiſcht, und aus dieſen und durch dieſe alle Sinnen-

20) Oder nach Reiſke, die Kälte, indem er κρημνον in κρυμον verändern will.

21) Reiſke will für και διακοσμον leſen νη Δια κοσμον. H. Tiedemann behält jene Worte, und überſetzt ſie: er hat eine Theorie der Weltentſtehung entworfen. S. Geiſt der ſpekulat. Philoſophie Th. 1. S. 190. Amyot muß και Δια κοσμον πεποιηται geleſen haben, da er überſetzt: atendu qu'il dit, que le monde eſt Jupiter.

22) Nach den Worten: Das Helle und das Dunkle.

nenweſen erſchafft. Denn er hat gar vieles von der Erde, vom Himmel, von der Sonne, vom Monde und von den Sternen geſagt; er hat ſich über die Entſtehung der Menſchen erklärt, und keine Verſchiedenheit der vorzüglichen Dinge unberührt übergangen, ſo gut man es in jenen frühern Zeiten von einem Manne, der über die Phyſiologie ein eigenes Werk ſchrieb, und nicht ein fremdes plünderte, erwarten kann.

Parmenides ſah überdieß eher, als alle andere, ſelbſt eher als Sokrates ein, daß die Natur etwas muthmaßliches 23), aber auch etwas intelligibles hat; daß das Muthmaßliche wandelbar, herumirrend, den Bewegungen und Veränderungen unterworfen iſt, weil es ab- und zunimmt, bald in dieſem, bald in einem andern Verhältniſſe ſteht, und nicht immer auf gleiche Weiſe in die Sinne fällt, das Intelligible hingegen von einer ganz andern Art,

Ganz iſt es, Eins, iſt unbeweglich und unerſchaffen — 24)

wie er ſelbſt geſagt hat, ſich ſelbſt gleich und im Seyn unwandelbar. Auch dieſe Ausdrücke tadelt Kolotes auf eine hämiſche Art, macht bloß die

23) D. h. was von den äuſſern Sinnen, den Meynungen und Vermuthungen der Menſchen abhängt.

24) Unter den von H. Fülleborn geſammelten Fragmenten des Parmenides iſt es der 58te Vers, wiewohl mit einigen Abweichungen.

die Worte, nicht die Sache ſelbſt zum Gegenſtand des Streits und erklärt dann geradezu, **Parmenides** hebe durch die Behauptung, das Univerſum iſt Eins, alle Dinge auf. Allein er hebt weder die eine noch die andere Natur auf, ſondern eignet jeder zu, was ihr gehört. Das Intelligible ſetzt er in die Idee des Eins und des Exiſtirenden. Exiſtirend oder Seyend nennt er es, weil es ewig und unvergänglich iſt, Eins aber, weil es ſich ſelbſt immer gleich iſt, und keine Verſchiedenheit annimmt. Hingegen zur unordentlichen und in ſteter Bewegung befindlichen Natur rechnet er das Sinnliche. Von beyden giebt er auch ein Kriterium an

— — was unwandelbar
Und ewig feſt die Wahrheit lehrt — 25)

dieß beſchäftiget ſich mit dem Intelligiblen, das ſich immer auf dieſelbe Art verhält —

— — — — und was
Nur Sinnenſchein und Menſchenmeynung iſt — 26)

in ſo fern es mit Dingen zu thun hat, die allerley Veränderungen, Modificationen und Ungleichheiten annehmen. Nun läßt ſich gar nicht begreifen, wie **Parmenides** Empfindung und Meynung übrig laſſen konnte, wenn er das Sinn-

25) Nach H. **Fülleborns** Ueberſetzung in **Parmenides** Fragmenten. V. 29.
26) Ebendaſ. V. 30.

Sinnliche und Muthmaßliche aufhob. Allein weil das wahrhaft Exiſtirende immer im Seyn beharren muß, das Sinnliche hingegen bald exiſtirt, bald nicht exiſtirt, ſich immer verändert und ſeine Natur umwandelt, ſo glaubte er, daß es eher eine andere Benennung, als die des immer Exiſtirenden erheiſche. Alſo iſt das Räſonnement über das Exiſtirende, daß es Eins iſt, nicht Aufhebung der vielen ſinnlichen Dinge, ſondern es wird dadurch bloß der Unterſchied derſelben von dem Intelligiblen angegeben.

Dieſen Unterſchied hat Plato in ſeiner Ueberſetzung über die Formen noch deutlicher ins Licht geſetzt, und dadurch ebenfalls dem Kolotes Anlaß zu Vorwürfen gegeben. Um deßwillen halte ich für dienlich, das was gegen ihn geſagt worden, hier ſogleich mitzunehmen. Zuvörderſt müſſen wir aber die Sorgfalt und die ungemeine Gelehrſamkeit unſers theuren Philoſophen in Betrachtung ziehen, da er verſichert, Ariſtoteles, Xenokrates, Theophraſtus, und alle Peripatetiker wären den Grundſätzen des Plato gefolgt. Nun in welchem unbewohnten Winkel der Welt haſt du denn das Buch geſchrieben, daß du bey Aufſetzung deiner Vorwürfe der Schriften jener Männer nicht habhaft werden, und des Ariſtoteles Abhandlungen über den Himmel und über die Seele, des Theophraſtus Widerlegung der

Phy-

Phyſiker, des Herakleitus 27) Zoroaſter, ſo wie deſſen Schriften über die Unterwelt, und über ſchwierige Fragen aus der Phyſik, des Dikäarchus Abhandlung über die Seele, in die Hand nehmen konnteſt, worinn ſie beſtändig in Abſicht der wichtigſten und vorzüglichſten Materien der Phyſik dem Plato widerſprechen und von ihm abweichen? Selbſt Strato, das Haupt und der vornehmſte unter den andern Peripatetikern iſt in vielen Stücken mit Ariſtoteles nicht einſtimmig, und hat Meynungen gehabt über die Bewegung, über den Verſtand, über die Seele, über die Entſtehung, die dem Plato gerade entgegen ſind; ja er geht gar ſo weit, daß er behauptet, die Welt ſey unbeſeelt und das Natürliche folge dem Zufälligen, weil der Zufall den Anfang gegeben habe und nun auch jede natürliche Wirkung ſo ausgeführet werde. *) Was beſonders die Ideen betrifft, um derentwillen Kolotes den Plato tadelt, ſo macht Ariſtoteles gegen dieſe überall alle möglichen Einwürfe und Schwierigkeiten, in den mora-

27) Nicht Herakleitus aus Epheſus, ſondern ein jüngerer aus der peripatetiſchen Schule, wenn anders dieſer Name richtig iſt. Reiſke iſt geneigt, dafür Herakleides zu leſen, weil jener ſonſt nirgends vorkommt.

*) Ueber dieſen Lehrſatz des Strato ſ. H. Tiedemanns Geiſt der ſpekulat. Philoſophie Th. 2. S. 422.

moraliſchen ſowohl als in den phyſiſchen Schriften, auch in den exoteriſchen Dialogen, 28) ſo daß manche glauben, er habe mehr aus Streitſucht als aus Liebe zur Weisheit dieſen Lehrſatz angegriffen, um auf dieſe Weiſe das Syſtem des Plato zu untergraben. So weit war er entfernt, den Meynungen deſſelben zu folgen. Was iſt das nun für eine unverſchämte Dreiſtigkeit, daß du, ohne gelernt zu haben, was dieſe Männer glauben, ihnen anlügſt, was ſie nicht glauben? daß du, bey der ſtolzen Einbildung, andere zu widerlegen, ein mit eigner Hand geſchriebenes Zeugniß von deiner Dummheit und Unverſchämtheit ans Licht bringſt, indem du ſagſt, daß diejenigen mit dem Plato übereinſtimmen, die ganz von ihm abweichen, und diejenigen ihm folgen, die ihm geradezu widerſprechen?

Aber nun ſagt ja Plato, daß die Pferde und die Menſchen von uns vergeblich für Pferde und Menſchen gehalten werden — Nun in welchem Winkel von Plato's Schriften hat Kolotes dieß verſteckt gefunden? Wir wenigſtens leſen in allen, daß der Menſch als Menſch, das Pferd als Pferd, und das Feuer als Feuer von ihm vermeynet und ange-

28) So habe ich die Worte δια των εξωτερικων διαλογων einſtweilen überſetzt, glaube aber mit Reiske, daß ſie verdorben ſind, zumal da ſonſt nirgends eine Schrift von Ariſtoteles unter dieſem Titel angeführt wird.

angeſehen wird; in ſo fern nannte er alle dieſe Dinge vermeyntliche oder muthmaßliche. Aber unſer Mann, der ſo ganz im Beſitze der Weisheit iſt, nahm die beyden Sätze, **der Menſch iſt nicht**, und, **der Menſch iſt nicht etwas wahrhaft exiſtirendes**, 29) für einerley und ebendieſelben; Plato hingegen machte zwiſchen **Nichtſeyn** und **nicht exiſtirend ſeyn** einen himmelweiten Unterſchied, weil durch jenes eine Aufhebung aller Subſtanz, durch dieſes nur eine Verſchiedenheit zwiſchen dem Theilnehmenden und dem Theilnehmbaren angedeutet wird. Und dieſe Verſchiedenheit haben ſpätere Philoſophen blos in einen Unterſchied des Geſchlechts, der Gattung, und gewiſſer ſogenannten gemeinen und eigenen Qualitäten geſetzt, ſind aber nicht weiter gegangen, weil ſie auf größere Schwierigkeiten der Logik ſtießen. Aber das Theilnehmbare ſteht zu dem Theilnehmenden in eben dem Verhältniß, in welchem die Urſache zur Materie, das Original zum Bilde, und die Kraft zur Wirkung ſteht; und eben dadurch unterſcheidet ſich am meiſten das, was für ſich ſelbſt und immer daſſelbe iſt, von dem, was durch etwas anders iſt und niemals

auf

29) μη ον ειναι. Unter μη ον verſtand Plato gewöhnlich Nichts im relativen Verſtande, das heißt, was vorhin das nicht war, was es hernach ward. S. H. Tiedemanns Geiſt der ſpekul. Philoſ. Th. 2. S. 75.

auf gleiche Weiſe ſich verhält, da jenes etwas nicht exiſtirendes weder ſeyn wird noch geweſen iſt, und deßwegen abſolut und wahrhaft exiſtirend iſt; dieſes hingegen auch nicht einmal das Seyn, welches ihm von etwas anderm mitgetheilt worden, feſt und beſtändig hat, ſondern aus Schwäche es wieder verliert, indem die Materie an der Form immer abgeleitet, und ſo viele Modificationen und Veränderungen an dem Bilde der Subſtanz geſtattet, daß ſie immerfort in Bewegung iſt, und hin und her ſchwebt. So wie nun der, welcher ſagt: Plato iſt nicht das Bild des Plato, dadurch keineswegs die Empfindung und Exiſtenz des Bildes als eines Bildes aufhebt, ſondern nur den Unterſchied deſſen, was für ſich ſelbſt iſt, von dem andern, deſſen Entſtehung von jenem abhängt, darſtellt; eben ſo hebt man noch nicht die Natur, den Gebrauch und die Empfindung der Menſchen auf, wenn man behauptet, daß jeder von uns durch Theilnehmung an einer gemeinſchaftlichen Idee oder Subſtanz als ein Bild desjenigen, was der Entſtehung die Aehnlichkeit gab, entſtanden ſey. Denn wer ſagt, das glühende Eiſen ſey nicht Feuer, oder der Mond nicht eine Sonne, ſondern, nach Parmenides,

Nur leuchtend in der Nacht, und um die Erde,
Sich wälzend, ein geborgtes Licht — 30)

der

30) Nach H. Füllebörns Ueberſetzung in Parmenides Fragmenten V. 137.

der hebt ja nicht gleich den Gebrauch des Eiſens, oder die Natur des Mondes auf. Wollte er ſagen, der Mond ſey kein Körper, auch nicht erleuchtet, dann würde er den Sinnen widerſprechen, ſo gut wie derjenige, welcher Körper, Leben, Entſtehung und Empfindung läugnet. Ein Philoſoph nun, der aus der Exiſtenz dieſer Dinge vermuthet, daß ſie an dem, was immer exiſtiret, und ihnen das Seyn verliehen hat, Theil nehmen und wie weit ſie von demſelben abſtehen, der überſieht keineswegen die ſinnlichen Dinge, ſondern ſagt, daß das Intelligible exiſtire, und ſtatt die Wirkungen, die an uns geſchehen und erſcheinen, aufzuheben, beweißt er, daß es andere giebt, die in Abſicht des Seyns weit feſter und beſtändiger ſind als dieſe, weil ſie weder entſtehen noch vergehen, noch irgend etwas leiden; überdieß lehrt er, daß man, um den Unterſchied noch deutlicher auszudrücken, einen ſeyend, die andern werdend nennen ſollte. Und gerade in dieſem Falle befinden ſich die neuern Philoſophen. Dieſe rauben vielen wichtigen Dingen die Benennung Exiſtirend, als dem Leeren, der Zeit, dem Raume, und überhaupt der ganzen Gattung der nennbaren Dinge, worunter auch alle wahren gehören. Von dieſen ſagen ſie, daß ſie zwar nicht exiſtirend, aber doch etwas ſind, und brauchen ſie immer, ſowohl im gemeinen Leben, als in der Philoſophie, als ſolche, die exiſtiren und beſtehen.

Nun

Nun möchte ich doch gern unſere Ankläger fangen, ob ſie nicht ſelbſt in ihren Sachen dieſen Unterſchied wahrnehmen, nach welchem einige Dinge in Abſicht des Seyns beſtändig und unwandelbar ſind, ſo wie ſie ſelbſt ſagen, daß die Atomen wegen ihrer Unempfindlichkeit und Härte ſich durch alle Zeiten auf gleiche Weiſe verhalten, alle zuſammengeſetzten Dinge hingegen veränderlich und in ſtetem Fluſſe ſind, bald entſtehen, bald wieder vergehen, indem ohne Aufhören unzählige Bilder verſchwinden und zerflitzen, und dafür unzählige andere aus der Luft herzuſtrömen, und die Maſſe ergänzen, die durch dieſe Abwechſelung immer verändert wird und eine andere Miſchung bekömmt. Ja ſie nehmen ſogar an, daß auch die in der Tiefe der Maſſe befindlichen Atomen nicht aufhören können, ſich zu bewegen, und ſich gegen einander zu ſchwingen.

So findet ſich denn doch unter den Dingen ein ſolcher Unterſchied im Seyn, und Epikur iſt nun weiſer als Plato, inſofern er allen Dingen ein gleiches Seyn zuſchreibt, dem unberührbaren Leeren, den harten Atomen, den Prinzipien und den zuſammengeſetzten Maſſen; ob er gleich nicht glaubt, daß das Ewige mit dem Entſtehenden, das Unvergängliche mit dem Vergänglichen, die unempfindlichen, immer dauernden und unwandelbaren Naturen, die nie aus dem Seyn heraustreten können, mit jenen, die zu keiner Zeit ſich

auf gleiche Weiſe verhalten, das Seyn gemein haben. Nun wenn Plato hierin gefehlt hat, ſo iſt es höchſt billig, daß er von dieſen Leuten, die eine reinere Sprache reden und ſich richtiger auszudrücken wiſſen, wegen Verwirrung der Namen zur Verantwortung gezogen werde; nur darf man ihn nicht beſchuldigen, daß er die Dinge aufhebe, und uns aus dem Leben hinaustreibe, weil er den Dingen nur ein Werden, nicht wie ſie, ein Seyn zuſchreibt.

Da wir oben nach dem Parmenides den Sokrates übergangen haben, ſo wollen wir nun auf dieſen zurückkommen. Kolotes wendet ſich hier gleich zu der wichtigſten Beſchuldigung, 31) und nachdem er erzählt hat, das Chärephon 32) aus Delphi jenes den Sokrates betreffende Orakel, das uns allen bekannt iſt, gebracht habe, ſetzt er Folgendes hinzu: „Doch die Erzählung Chärephons wollen wir, da ſie vollkommen ſophiſtiſch und höchſt ärgerlich iſt, mit Stillſchwei-

gen

31) Im Griechiſchen: rückt ſogleich den Stein von der heiligen Linie — ein Sprüchwort, deſſen ſich Plutarch ſchon oft bedient hat.

32) Chärephon war ein Athener, einer der vertrauteſten Schüler des Sokrates. Das Orakel, welches er aus Delphi zurückbrachte, war: Ανδρων ἁπαντων Σωκρατης σοφωτατος, unter allen Menſchen iſt Sokrates der weiſeſte. S. Diogenes Laert. B. 2. K. 5, 18.

gen übergehen.“ So iſt denn, um der andern nicht zu gedenken, Plato, der dieſes Orakel aufzeichnete, *) ärgerlich. So ſind die Lakedämonier noch ärgerlicher, die das Orakel vom Lykurg in den älteſten Geſchichtsbüchern haben. 33) So war auch die Erklärung des Themiſtokles ſophiſtiſch, wodurch er die Athener beredete, ihre Stadt zu verlaſſen, und die Flotte des perſiſchen Königs beſiegte. 34) So waren endlich auch die Geſetzgeber Griechenlands ärgerlich, welche die meiſten und vorzüglichſten Feſte auf Befehl des Delphiſchen Orakels anordneten. Wenn alſo jenes Orakel, das wegen des Sokrates, eines von den Göttern zur Tugend begeiſterten Mannes, von Delphi gebracht, und worinn er für einen Weiſen erklärt wurde, ärgerlich und ſophiſtiſch war, mit welchen

 ſchick-

*) In der Apologie des Sokrates, Th. 1. S. 48. der Zweybr. Ausg.

33) Dieſes Orakel vom Lykurg hat uns Herodot B. 1. K. 65. aufbehalten.

34) Die Athener hatten in dem Kriege mit Xerxes vom Delphiſchen Apoll ein Orakel bekommen, daß ſie durch eine hölzerne Mauer geſchützt werden ſollten. Themiſtokles erklärte dieſes Orakel von den Schiffen, bewog dadurch die Athener, ihre Stadt zu verlaſſen, und ſich auf die Flotte zu begeben, und trug auf ſolche Art den Sieg bey Salamis davon. Das Orakel findet man in Herodots Geſchichte. B. 7. K. 141. Vergl. Plutarchs Leben des Themiſtokles. K. 10.

ſchicklichen Namen ſollen wir denn nun euer Jauch-zen und Frohlocken, euer lärmendes Händeklatſchen, eure Kniebeugungen und Anbetungen belegen, womit ihr den Mann, der euch zum ununterbrochenen Genuß aller Vergnügungen ermahnt, erhebet und beſinget? den Mann, der in dem Briefe an Anaxarchus geſchrieben hat: „Ich aber lade zu unaufhörlichen Vergnügungen „ein, nicht zu Tugenden, die nur leere, vergebliche und unruhvolle Hoffnungen auf Freu-„dengenuß gewähren?" Und gleichwohl ſagt Metrodorus in der Ermahnung an Timarchus: „Wir wollen Gutes auf Gutes thun, und uns, „in gleiche Empfindungen verſenkt, aus dieſem „niedern Leben zu den wahrhaft göttlichen Orgien „Epikurs hinwenden." Kolotes ſelbſt warf ſich eines Tages, da er den Epikur über Phyſiologie ſprechen hörte, ihm unerwartet zu Füßen, und Epikur rühmt ſich deſſen ſelbſt, wenn er ſchreibt: „In der Begeiſterung über das, was ich damals „ſagte, kam dir die nicht aus der Phyſiologie zu „erklärende Begierde an, unſere Knie zu umfaſ-„ſen, und uns alle die Ehrenbezeugungen, die „ſonſt nur bey der Verehrung und Anbetung der „Götter gewöhnlich ſind, zu erweiſen. Dadurch „machteſt du nun, ſetzt er hinzu, daß wir dich „wiederum vergötterten und anbeteten." Gewiß, es wäre ſehr verzeihlich, wenn hier jemand ſagte, er wolle alles darum geben, um dieſe Scene

auf

auf einem Gemälde vorgeſtellt zu ſehen, wie der eine niederfällt und die Knie umfaßt, und der andere wieder jenen göttlich verehrt und anbetet. Indeß brachte dieſe ſchmeichelhafte Ehrenbezeugung, ſo gut ſie auch von Kolotes angelegt war, keineswegs die erwarteten Früchte. Denn anſtatt öffentlich für einen Weiſen erklärt zu werden, ſagte Epikur bloß zu ihm: „Wandle „du mir als unvergängliches Weſen herum und „ſiehe auch uns als unvergänglich an."

Ungeachtet ſie nun ſelbſt ſolcher Reden, Bewegungen und Leidenſchaften ſich bewußt ſind, ſo erdreiſten ſie ſich dennoch, andere Leute ärgerlich zu nennen. Ja Kolotes bedient ſich, nachdem er dieſe weiſen und herrlichen Bemerkungen über die Sinne gemacht hat, daß wir Brod und kein Heu eſſen, daß wir über die Flüſſe, wenn ſie groß ſind, in Kähnen fahren, durch kleine aber, die leicht zu paſſiren ſind, zu Fuße gehen, ſogar folgenden Ausrufs: „Du „aber, Sokrates, befliſſeſt dich immer prahleri„ſcher Reden, und das, was du mit deinen „Freunden und Schülern ſprachſt, war ganz von „deinen Handlungen verſchieden." Ey! wie ſollten Sokrates Reden nicht prahleriſch ſeyn, da er ſagte, er wiſſe nichts, ſondern lerne immer und ſuche die Wahrheit? Wenn du, Kolotes, auf ſolche Reden des Sokrates geſtoßen wäreſt, dergleichen Epikur in einem Schreiben an Ido-

Phyſiker, des Herakleitus 27) Zoroaſter, ſo wie deſſen Schriften über die Unterwelt, und über ſchwierige Fragen aus der Phyſik, des Dikäarchus Abhandlung über die Seele, in die Hand nehmen konnteſt, worinn ſie beſtändig in Abſicht der wichtigſten und vorzüglichſten Materien der Phyſik dem Plato widerſprechen und von ihm abweichen? Selbſt Strato, das Haupt und der vornehmſte unter den andern Peripatetikern iſt in vielen Stücken mit Ariſtoteles nicht einſtimmig, und hat Meynungen gehabt über die Bewegung, über den Verſtand, über die Seele, über die Entſtehung, die dem Plato gerade entgegen ſind; ja er geht gar ſo weit, daß er behauptet, die Welt ſey unbeſeelt und das Natürliche folge dem Zufälligen, weil der Zufall den Anfang gegeben habe und nun auch jede natürliche Wirkung ſo ausgeführet werde. *) Was beſonders die Ideen betrifft, um derentwillen Kolotes den Plato tadelt, ſo macht Ariſtoteles gegen dieſe überall alle möglichen Einwürfe und Schwierigkeiten, in den mora-

27) Nicht Herakleitus aus Epheſus, ſondern ein jüngerer aus der peripatetiſchen Schule, wenn anders dieſer Name richtig iſt. Reiske iſt geneigt, dafür Herakleides zu leſen, weil jener ſonſt nirgends vorkommt.

*) Ueber dieſen Lehrſatz des Strato ſ. H. Tiedemanns Geiſt der ſpekulat. Philoſophie Th. 2. S. 422.

moraliſchen ſowohl als in den phyſiſchen Schriften, auch in den exoteriſchen Dialogen, 28) ſo daß manche glauben, er habe mehr aus Streitſucht als aus Liebe zur Weisheit dieſen Lehrſatz angegriffen, um auf dieſe Weiſe das Syſtem des Plato zu untergraben. So weit war er entfernt, den Meynungen deſſelben zu folgen. Was iſt das nun für eine unverſchämte Dreiſtigkeit, daß du, ohne gelernt zu haben, was dieſe Männer glauben, ihnen anlügſt, was ſie nicht glauben? daß du, bey der ſtolzen Einbildung, andere zu widerlegen, ein mit eigner Hand geſchriebenes Zeugniß von deiner Dummheit und Unverſchämtheit ans Licht bringſt, indem du ſagſt, daß diejenigen mit dem Plato übereinſtimmen, die ganz von ihm abweichen, und diejenigen ihm folgen, die ihm geradezu widerſprechen?

Aber nun ſagt ja Plato, daß die Pferde und die Menſchen von uns vergeblich für Pferde und Menſchen gehalten werden — Nun in welchem Winkel von Plato's Schriften hat Kolotes dieß verſteckt gefunden? Wir wenigſtens leſen in allen, daß der Menſch als Menſch, das Pferd als Pferd, und das Feuer als Feuer von ihm vermeynet und ange-

28) So habe ich die Worte δια των εξωτερικων διαλεγων einſtweilen überſetzt, glaube aber mit Reiſke, daß ſie verdorben ſind, zumal da ſonſt nirgends eine Schrift von Ariſtoteles unter dieſem Titel angeführt wird.

angeſehen wird; in ſo fern nannte er alle dieſe Dinge vermeyntliche oder muthmaßliche. Aber unſer Mann, der ſo ganz im Beſitze der Weisheit iſt, nahm die beyden Sätze, **der Menſch iſt nicht**, und, **der Menſch iſt nicht etwas wahrhaft exiſtirendes**, 29) für einerley und ebendieſelben; **Plato** hingegen machte zwiſchen **Nichtſeyn** und **nicht exiſtirend ſeyn** einen himmelweiten Unterſchied, weil durch jenes eine Aufhebung aller Subſtanz, durch dieſes nur eine Verſchiedenheit zwiſchen dem Theilnehmenden und dem Theilnehmbaren angedeutet wird. Und dieſe Verſchiedenheit haben ſpätere Philoſophen blos in einen Unterſchied des Geſchlechts, der Gattung, und gewiſſer ſogenannten gemeinen und eigenen Qualitäten geſetzt, ſind aber nicht weiter gegangen, weil ſie auf größere Schwierigkeiten der Logik ſtießen. Aber das Theilnehmbare ſteht zu dem Theilnehmenden in eben dem Verhältniß, in welchem die Urſache zur Materie, das Original zum Bilde, und die Kraft zur Wirkung ſteht; und eben dadurch unterſcheidet ſich am meiſten das, was für ſich ſelbſt und immer daſſelbe iſt, von dem, was durch etwas anders iſt und niemals

auf

29) μη ον ειναι. Unter μη ον verſtand Plato gewöhnlich Nichts im relativen Verſtande, das heißt, was vorhin das nicht war, was es hernach ward. S. H. Tiedemanns Geiſt der ſpekul. Philoſ. Th. 2. S. 75.

auf gleiche Weiſe ſich verhält, da jenes etwas nicht exiſtirendes weder ſeyn wird noch geweſen iſt, und deßwegen abſolut und wahrhaft exiſtirend iſt; dieſes hingegen auch nicht einmal das Seyn, welches ihm von etwas anderm mitgetheilt worden, feſt und beſtändig hat, ſondern aus Schwäche es wieder verliert, indem die Materie an der Form immer abgeleitet, und ſo viele Modificationen und Veränderungen an dem Bilde der Subſtanz geſtattet, daß ſie immerfort in Bewegung iſt, und hin und her ſchwebt. So wie nun der, welcher ſagt: Plato iſt nicht das Bild des Plato, dadurch keinesweges die Empfindung und Exiſtenz des Bildes als eines Bildes aufhebt, ſondern nur den Unterſchied deſſen, was für ſich ſelbſt iſt, von dem andern, deſſen Entſtehung von jenem abhängt, darſtellt; eben ſo hebt man noch nicht die Natur, den Gebrauch und die Empfindung der Menſchen auf, wenn man behauptet, daß jeder von uns durch Theilnehmung an einer gemeinſchaftlichen Idee oder Subſtanz als ein Bild desjenigen, was der Entſtehung die Aehnlichkeit gab, entſtanden ſey. Denn wer ſagt, das glühende Eiſen ſey nicht Feuer, oder der Mond nicht eine Sonne, ſondern, nach Parmenides,

Nur leuchtend in der Nacht, und um die Erde,
Sich wälzend, ein geborgtes Licht — 30)

der

30) Nach H. Fülleborns Ueberſetzung in Parmenides Fragmenten V. 137.

der hebt ja nicht gleich den Gebrauch des Eiſens, oder die Natur des Mondes auf. Wollte er ſagen, der Mond ſey kein Körper, auch nicht erleuchtet, dann würde er den Sinnen widerſprechen, ſo gut wie derjenige, welcher Körper, Leben, Entſtehung und Empfindung läugnet. Ein Philoſoph nun, der aus der Exiſtenz dieſer Dinge vermuthet, daß ſie an dem, was immer exiſtiret, und ihnen das Seyn verliehen hat, Theil nehmen und wie weit ſie von demſelben abſtehen, der überſieht keineswegs die ſinnlichen Dinge, ſondern ſagt, daß das Intelligible exiſtire, und ſtatt die Wirkungen, die an uns geſchehen und erſcheinen, aufzuheben, beweißt er, daß es andere giebt, die in Abſicht des Seyns weit feſter und beſtändiger ſind als dieſe, weil ſie weder entſtehen noch vergehen, noch irgend etwas leiden; überdieß lehrt er, daß man, um den Unterſchied noch deutlicher auszudrücken, einen ſeyend, die andern werdend nennen ſollte. Und gerade in dieſem Falle befinden ſich die neuern Philoſophen. Dieſe rauben vielen wichtigen Dingen die Benennung Exiſtirend, als dem Leeren, der Zeit, dem Raume, und überhaupt der ganzen Gattung der nennbaren Dinge, worunter auch alle wahren gehören. Von dieſen ſagen ſie, daß ſie zwar nicht exiſtirend, aber doch etwas ſind, und brauchen ſie immer, ſowohl im gemeinen Leben, als in der Philoſophie, als ſolche, die exiſtiren und beſtehen.

Nun

Nun möchte ich doch gern unſere Ankläger fangen, ob ſie nicht ſelbſt in ihren Sachen dieſen Unterſchied wahrnehmen, nach welchem einige Dinge in Abſicht des Seyns beſtändig und unwandelbar ſind, ſo wie ſie ſelbſt ſagen, daß die Atomen wegen ihrer Unempfindlichkeit und Härte ſich durch alle Zeiten auf gleiche Weiſe verhalten, alle zuſammengeſetzten Dinge hingegen veränderlich und in ſtetem Fluſſe ſind, bald entſtehen, bald wieder vergehen, indem ohne Aufhören unzählige Bilder verſchwinden und zerflieſſen, und dafür unzählige andere aus der Luft herzuſtrömen, und die Maſſe ergänzen, die durch dieſe Abwechſelung immer verändert wird und eine andere Miſchung bekömmt. Ja ſie nehmen ſogar an, daß auch die in der Tiefe der Maſſe befindlichen Atomen nicht aufhören können, ſich zu bewegen, und ſich gegen einander zu ſchwingen.

So findet ſich denn doch unter den Dingen ein ſolcher Unterſchied im Seyn, und Epikur iſt nun weiſer als Plato, inſofern er allen Dingen ein gleiches Seyn zuſchreibt, dem unberührbaren Leeren, den harten Atomen, den Prinzipien und den zuſammengeſetzten Maſſen; ob er gleich nicht glaubt, daß das Ewige mit dem Entſtehenden, das Unvergängliche mit dem Vergänglichen, die unempfindlichen, immer dauernden und unwandelbaren Naturen, die nie aus dem Seyn heraustreten können, mit jenen, die zu keiner Zeit ſich auf

auf gleiche Weiſe verhalten, das Seyn gemein haben. Nun wenn Plato hierin gefehlt hat, ſo iſt es höchſt billig, daß er von dieſen Leuten, die eine reinere Sprache reden und ſich richtiger auszudrücken wiſſen, wegen Verwirrung der Namen zur Verantwortung gezogen werde; nur darf man ihn nicht beſchuldigen, daß er die Dinge aufhebe, und uns aus dem Leben hinaustreibe, weil er den Dingen nur ein Werden, nicht wie ſie, ein Seyn zuſchreibt.

Da wir oben nach dem Parmenides den Sokrates übergangen haben, ſo wollen wir nun auf dieſen zurückkommen. Kolotes wendet ſich hier gleich zu der wichtigſten Beſchuldigung, 31) und nachdem er erzählt hat, das Chärephon 32) aus Delphi jenes den Sokrates betreffende Orakel, das uns allen bekannt iſt, gebracht habe, ſetzt er Folgendes hinzu: „Doch die Erzählung Chärephons wollen wir, da ſie vollkommen ſophiſtiſch und höchſt ärgerlich iſt, mit Stillſchweigen

31) Im Griechiſchen: rückt ſogleich den Stein von der heiligen Linie — ein Sprüchwort, deſſen ſich Plutarch ſchon oft bedient hat.

32) Chärephon war ein Athener, einer der vertrauteſten Schüler des Sokrates. Das Orakel, welches er aus Delphi zurückbrachte, war: Ανδρων ἁπαντων Σωκρατης σοφωτατος, unter allen Menſchen iſt Sokrates der weiſeſte. S. Diogenes Laert. B. 2. K. 5, 18.

gen übergehen.“ So iſt denn, um der andern nicht zu gedenken, Plato, der dieſes Orakel aufzeichnete, *) ärgerlich. So ſind die Lakedämonier noch ärgerlicher, die das Orakel vom Lykurg in den älteſten Geſchichtsbüchern haben. 33) So war auch die Erklärung des Themiſtokles ſophiſtiſch, wodurch er die Athener beredete, ihre Stadt zu verlaſſen, und die Flotte des perſiſchen Königs beſiegte. 34) So waren endlich auch die Geſetzgeber Griechenlands ärgerlich, welche die meiſten und vorzüglichſten Feſte auf Befehl des Delphiſchen Orakels anordneten. Wenn alſo jenes Orakel, das wegen des Sokrates, eines von den Göttern zur Tugend begeiſterten Mannes, von Delphi gebracht, und worinn er für einen Weiſen erklärt wurde, ärgerlich und ſophiſtiſch war, mit welchen

*) In der Apologie des Sokrates, Th. 1. S. 48. der Zweybr. Ausg.

33) Dieſes Orakel vom Lykurg hat uns Herodot B. 1. K. 65. aufbehalten.

34) Die Athener hatten in dem Kriege mit Xerxes vom Delphiſchen Apoll ein Orakel bekommen, daß ſie durch eine hölzerne Mauer geſchützt werden ſollten. Themiſtokles erklärte dieſes Orakel von den Schiffen, bewog dadurch die Athener, ihre Stadt zu verlaſſen, und ſich auf die Flotte zu begeben, und trug auf ſolche Art den Sieg bey Salamis davon. Das Orakel findet man in Herodots Geſchichte. B. 7. K. 141. Vergl. Plutarchs Leben des Themiſtokles. K. 10.

ſchicklichen Namen ſollen wir denn nun euer Jauchzen und Frohlocken, euer lärmendes Händeklatſchen, eure Kniebeugungen und Anbetungen belegen, womit ihr den Mann, der euch zum ununterbrochenen Genuß aller Vergnügungen ermahnt, erhebet und beſinget? den Mann, der in dem Briefe an Anaxarchus geſchrieben hat: „Ich aber lade zu unaufhörlichen Vergnügungen „ein, nicht zu Tugenden, die nur leere, ver„gebliche und unruhvolle Hoffnungen auf Freu„dengenuß gewähren?“ Und gleichwohl ſagt Metrodorus in der Ermahnung an Timarchus: „Wir wollen Gutes auf Gutes thun, und uns, „in gleiche Empfindungen verſenkt, aus dieſem „niedern Leben zu den wahrhaft göttlichen Orgien „Epikurs hinwenden.“ Kolotes ſelbſt warf ſich eines Tages, da er den Epikur über Phyſiologie ſprechen hörte, ihm unerwartet zu Füßen, und Epikur rühmt ſich deſſen ſelbſt, wenn er ſchreibt: „In der Begeiſterung über das, was ich damals „ſagte, kam dir die nicht aus der Phyſiologie zu „erklärende Begierde an, unſere Knie zu umfaſ„ſen, und uns alle die Ehrenbezeugungen, die „ſonſt nur bey der Verehrung und Anbetung der „Götter gewöhnlich ſind, zu erweiſen. Dadurch „machteſt du nun, ſetzt er hinzu, daß wir dich „wiederum vergötterten und anbeteten.“ Gewiß, es wäre ſehr verzeihlich, wenn hier jemand ſagte, er wolle alles darum geben, um dieſe Scene

auf

auf einem Gemälde vorgeſtellt zu ſehen, wie der eine niederfällt und die Knie umfaßt, und der andere wieder jenen göttlich verehrt und anbetet. Indeß brachte dieſe ſchmeichelhafte Ehrenbezeugung, ſo gut ſie auch von Kolotes angelegt war, keineswegs die erwarteten Früchte. Denn anſtatt öffentlich für einen Weiſen erklärt zu werden, ſagte Epikur bloß zu ihm: „Wandle „du mir als unvergängliches Weſen herum und „ſiehe auch uns als unvergänglich an.“

Ungeachtet ſie nun ſelbſt ſolcher Reden, Bewegungen und Leidenſchaften ſich bewußt ſind, ſo erdreiſten ſie ſich dennoch, andere Leute ärgerlich zu nennen. Ja Kolotes bedient ſich, nachdem er dieſe weiſen und herrlichen Bemerkungen über die Sinne gemacht hat, daß wir Brod und kein Heu eſſen, daß wir über die Flüſſe, wenn ſie groß ſind, in Kähnen fahren, durch kleine aber, die leicht zu paſſiren ſind, zu Fuße gehen, ſogar folgenden Ausrufs: „Du „aber, Sokrates, befliſſeſt dich immer prahleriſcher Reden, und das, was du mit deinen „Freunden und Schülern ſprachſt, war ganz von „deinen Handlungen verſchieden.“ Ey! wie ſollten Sokrates Reden nicht prahleriſch ſeyn, da er ſagte, er wiſſe nichts, ſondern lerne immer und ſuche die Wahrheit? Wenn du, Kolotes, auf ſolche Reden des Sokrates geſtoßen wäreſt, dergleichen Epikur in einem Schreiben an Idomeneus

ſchicklichen Namen ſollen wir denn nun euer Jauchzen und Frohlocken, euer lärmendes Händeklatſchen, eure Kniebeugungen und Anbetungen belegen, womit ihr den Mann, der euch zum ununterbrochenen Genuß aller Vergnügungen ermahnt, erhebet und beſinget? den Mann, der in dem Briefe an Anaxarchus geſchrieben hat: „Ich aber lade zu unaufhörlichen Vergnügungen „ein, nicht zu Tugenden, die nur leere, vergebliche und unruhvolle Hoffnungen auf Freudengenuß gewähren?“ Und gleichwohl ſagt Metrodorus in der Ermahnung an Timarchus: „Wir wollen Gutes auf Gutes thun, und uns „in gleiche Empfindungen verſenkt, aus dieſem „niedern Leben zu den wahrhaft göttlichen Orgien „Epikurs hinwenden.“ Kolotes ſelbſt warf ſich eines Tages, da er den Epikur über Phyſiologie ſprechen hörte, ihm unerwartet zu Füßen, und Epikur rühmt ſich deſſen ſelbſt, wenn er ſchreibt: „In der Begeiſterung über das, was ich damals „ſagte, kam dir die nicht aus der Phyſiologie zu „erklärende Begierde an, unſere Knie zu umfaſ„ſen, und uns alle die Ehrenbezeugungen, die „ſonſt nur bey der Verehrung und Anbetung der „Götter gewöhnlich ſind, zu erweiſen. Dadurch „machteſt du nun, ſetzt er hinzu, daß wir dich „wiederum vergötterten und anbeteten.“ Gewiß, es wäre ſehr verzeihlich, wenn hier jemand ſagte, er wolle alles darum geben, um dieſe Scene

auf

auf einem Gemälde vorgeſtellt zu ſehen, wie der eine niederfällt und die Knie umfaßt, und der andere wieder jenen göttlich verehrt und anbetet. Indeß brachte dieſe ſchmeichelhafte Ehrenbezeugung, ſo gut ſie auch von Kolotes angelegt war, keineswegs die erwarteten Früchte. Denn anſtatt öffentlich für einen Weiſen erklärt zu werden, ſagte Epikur bloß zu ihm: „Wandle „du mir als unvergängliches Weſen herum und „ſiehe auch uns als unvergänglich an."

Ungeachtet ſie nun ſelbſt ſolcher Reden, Bewegungen und Leidenſchaften ſich bewußt ſind, ſo erdreiſten ſie ſich dennoch, andere Leute ärgerlich zu nennen. Ja Kolotes bedient ſich, nachdem er dieſe weiſen und herrlichen Bemerkungen über die Sinne gemacht hat, daß wir Brod und kein Heu eſſen, daß wir über die Flüſſe, wenn ſie groß ſind, in Kähnen fahren, durch kleine aber, die leicht zu paſſiren ſind, zu Fuße gehen, ſogar folgenden Ausrufs: „Du „aber, Sokrates, befleißeſt dich immer prahleri„ſcher Reden, und das, was du mit deinen „Freunden und Schülern ſprachſt, war ganz von „deinen Handlungen verſchieden." Ey! wie ſollten Sokrates Reden nicht prahleriſch ſeyn, da er ſagte, er wiſſe nichts, ſondern lerne immer und ſuche die Wahrheit? Wenn du, Kolotes, auf ſolche Reden des Sokrates geſtoßen wäreſt, dergleichen Epikur in einem Schreiben an Idomeneus

meneus braucht: „Schicke uns alſo Erſtlinge zur „Pflege des heiligen Leibes, ſowohl für mich „ſelbſt, als für die Kinder; denn es fällt mir „eben ein, in dieſem Tone zu reden.“ 35) — Hätteſt du dann wohl gröbere und unanſtändigere Ausdrücke gebrauchen können? Daß nun aber Sokrates anders redete, als handelte, davon findeſt du wohl ein trefliches Zeugniß in ſeinem Betragen bey Delium, 36) bey Potidäa, 37) in ſeinem Verhalten unter den dreyßig Tyrannen, gegen

35) Amyot ſieht dieſe letztern Worte nicht als einen Theil der aus Epikurs Briefe genommenen Stelle an, ſondern ſchreibt ſie dem Plutarch zu, indem er überſetzt: Il me prend envie de demander. Aber mit der Partikel γαρ kann dieß nicht angehen.

36) Ein Tempel des Apollo in Böotien an der Grenze von Attika, wo die Athener unter Hippokrates Anführung von den Böotiern geſchlagen wurden im achten Jahre des peloponneſiſchen Krieges. S. Thukydides B. 4. K. 90 ff. Sokrates wohnte dieſem Treffen bey, focht auf das tapferſte, und rettete den vom Pferde gefallenen Xenophon.

37) Dieſe Stadt lag in Thrakien und gab mit Veranlaſſung zum peloponneſiſchen Kriege. Diogenes Laert. B. 2. K. 5. 7. meldet, daß Sokrates als Soldat auf einer atheniſchen Flotte zur Belagerung derſelben mit abgegangen ſey. Vergl. Aelians vermiſchte Geſchichte B. 3. K. 17.

gegen das Volk, 38) gegen den Archelaus, 39) in ſeiner Armuth und in ſeinem Tode. Denn alles dieß entſprach ja nicht den ſokratiſchen Lehren: Ein Beweis, mein Beſter, daß Sokrates anders redete und anders handelte, wäre dieß, wenn er das vergnügte Leben zum Zwecke gemacht, und dennoch ein ſolches Leben geführt hätte. Dieß mag zur Antwort auf die Schmähungen genug ſeyn.

Was nun noch die Evidenz der Dinge betrifft, ſo ſieht Kolotes nicht ein, daß die Vorwürfe, die er hierüber dem Sokrates macht, auf ihn ſelbſt zurückfallen. Es iſt nämlich einer von Epikurs Grundſätzen, daß niemand einer unwiderruflichen Ueberzeugung fähig ſey, als nur der Weiſe. Da alſo Kolotes nicht weiſe iſt, ſelbſt nicht nach jenen (dem Epikur erwieſenen)

38) Dieß bezieht ſich auf das, was Xenophon in den Denkwürdigkeiten des Sokrates B. 1. K. 1, 18. und B. 4. K. 3. meldet, daß Sokrates als Rathspräſident ſich den ungerechten Forderungen des Volks widerſetzt, und den dreyßig Tyrannen nicht gehorcht habe, wenn ſie etwas geſetzwidriges befahlen. Vergl. Aelian am angef. O.

39) Archelaus, König in Makedonien, bot dem Sokrates eine anſehnliche Summe Geldes an, und erſuchte ihn, an ſeinen Hof zu kommen. Sokrates aber ſchlug dieſes Anerbieten aus und blieb in ſeinem Vaterlande. S. Diogenes Laert. B. 2. K. 5, 9.

Anbetungen, ſo muß er erſt dieſe Fragen thun, warum er, wenn ihn hungert, Brod ißt und nicht Heu, warum er das Kleid um den Körper und nicht um eine Säule legt, in ſo fern er nicht unabbringlich überzeugt iſt, daß das Kleid ein Kleid und das Brod Brod iſt. Wenn er aber dieſes thut und auch über große Flüſſe nicht zu Fuße geht, und ſich vor Schlangen und Wölfen in Acht nimmt, ob er gleich nicht unabbringlich überzeugt iſt, daß eins von dem allen das iſt, was es ſcheint, ſondern alles dieß nach dem bloſſen Anſchein thut; ſo konnte doch wohl auch den Sokrates ſeine Meynung von den Sinnen nicht hindern, ſich der Erſcheinungen auf gleiche Art zu bedienen. Dem Kolotes erſchien das Brod nicht als Brod, und das Heu nicht als Heu, nachdem er die heiligen vom Himmel gefallenen Regeln (Epikurs) geleſen hatte; aber Sokrates machte ſich aus Prahlerey vom Brode eine Vorſtellung wie vom Heue, und vom Heue eine wie vom Brode. Denn dieſe Weiſen gehen freylich von weit beſſern Gründen und Lehrſätzen aus als wir; hingegen empfinden und von ſinnlichen Dingen einen Eindruck bekommen, iſt eine (dem Weiſen und Unweiſen) gemeine Affection, die von grundloſen Urſachen bewirkt wird. Allein jener Grundſatz, welcher annimmt, daß die Empfindungen nicht zuverläßig und gewiß genug ſind, um Glauben und Ueberzeugung hervorzubringen, läug-

net

net keineswegs, daß jedes Ding uns erſcheint, ſondern warnt uns nur, daß wir die Empfindungen, wenn wir uns ihrer nach dem, was uns erſcheint, zu den Handlungen bedienen, ja nicht für abſolut und unfehlbar wahr halten, und ihnen, als ſolchen, Glauben beymeſſen ſollen. Es iſt genug, daß ſie nothwendig ſind und manchen Nutzen ſchaffen, weil ſonſt nichts beſſeres vorhanden iſt; aber eine genaue und richtige Kenntniß, die eine philoſophiſche Seele fordert, haben ſie nicht. Kolotes wird uns Gelegenheit geben, im Folgenden wieder von dieſem Punkt zu ſprechen, da er mehrere deswegen angegriffen hat.

Wenn er nun ferner ſich über den Sokrates luſtig macht und ihn deshalb ſehr verächtlich behandelt, daß er unterſucht, was der Menſch iſt, und dann — dieß iſt ſein Ausdruck — dummdreiſt erklärt, er wiſſe es ſelbſt nicht, ſo verräth er dadurch offenbar, daß er ſelbſt niemals ſich mit dieſem Gegenſtande beſchäftiget hat. Herakleitus ruft aus, als hätte er etwas großes und erhabenes vollbracht: Ich habe mich ſelbſt geſucht. 40) Unter den Inſchriften in Delphi hält man dieſe: Kenne dich ſelbſt, für die göttlichſte, und ſie hat auch dem Sokrates zu dieſer Frage und Unter-

40) D. h. ich habe mir Mühe gegeben, mich ſelbſt kennen zu lernen. Vergl. Diogen. Laert. B. 9. K. 1, 4.

terſuchung Anlaß gegeben, wie Ariſtoteles in ſeinem Werke über die platoniſche Philoſophie ſagt. Aber dem Kolotes kommt dieſes lächerlich vor. Warum lacht er nun nicht über ſeinen Lehrer, der doch eben das thut, 41) ſo oft er nur über das Weſen der Seele und das Prinzip des Zuſammengeſetzten ſchreibt oder diſputirt. Denn wenn der Menſch, wie ſie ſelbſt behaupten, aus den beyden Stücken, einem ſolchen Körper und einer Seele, beſteht, ſo muß ja der, welcher die Natur der Seele unterſucht, nothwendig auch die Natur des Menſchen nach ihrem vorzüglichern Prinzip unterſuchen. Daß ſie nun von der Vernunft nur mit Mühe ergründet, von den Sinnen aber gar nicht begriffen werden kann, dürfen wir nicht vom Sokrates, als einem Sophiſten und Großſprecher, ſondern von dieſen Weiſen hernehmen, welche bis zu den, mit dem Fleiſche beſchäftigten, Kräften der Seele, durch die ſie dem Körper Wärme, Weichheit und Stärke ertheilt, fortgehen, die Subſtanz derſelben aus etwas Warmen, Geiſtigen und Luftartigen zuſammenſetzen, und, ehe ſie noch zu dem vorzüglichſten Theile gelangen können, unter den Schwierigkeiten erliegen. Denn dasjenige, wodurch die Seele urtheilt und ſich erinnert, wodurch ſie liebt und haßt, und überhaupt das Vermögen zu denken und zu überlegen, ſoll ihr,

41) Nämlich, was Sokrates that, der über den Menſchen Unterſuchungen anſtellte.

ihr, wie ſie ſagen, aus einer gewiſſen nicht nam- haften Qualität zukommen. Wir wiſſen wohl, daß dieſes Nichtnamhafte ein offenes Geſtänd- niß der ſchimpflichſten Unwiſſenheit iſt, da ſie ſa- gen, ſie wüßten das nicht zu nennen, was ſie nicht begreifen können. Aber das muß man, wie ſie meynen, ihnen zu Gute halten. Denn es ſcheint nichts geringes und leichtes, auch nicht Jedermanns Sache zu ſeyn, dieß genau zu er- kennen; vielmehr liegt es tief verſteckt und ver- borgen, und hat nicht einmal unter ſo vielen Benennungen, die es gibt, eine eigene, wo- mit es bezeichnet werden könnte. Und alſo iſt Sokrates deswegen noch kein Thor, weil er ſich ſelbſt fragte, wer er ſey, wohl aber ſind alle die Thoren, die eher jede andere Sache unterſuchen wollen, als dieſe, deren Kenntniß ſo nothwen- dig, und die doch ſo ſchwer aufzufinden iſt. Denn wer nicht im Stande iſt, das vorzüglichſte unter den Dingen, die ihn angehen, zu begreifen, der darf wahrlich nicht hoffen, daß er je zur Kennt- niß irgend eines andern Dinges gelangen werde.

Indeß zugegeben, daß nichts unnützer, nichts läſtiger ſey, als ſich ſelbſt zu unterſuchen, ſo müſſen wir doch nun fragen, worin hier die Ver- wirrung des Lebens beſtehe, oder warum ein Mann nicht im Leben bleiben könne, wenn er etwa einmal bey ſich ſelbſt die Ueberlegung an- ſtellt: Wer bin ich denn eigentlich — etwa ein

aus

aus Seele und Körper gemiſchtes Weſen — oder vielmehr nur eine Seele, die des Körpers ſich bedient, wie der Reiter des Pferdes, nicht aber eine Miſchung aus Mann und Pferd — oder iſt der vorzüglichſte Theil der Seele, durch den wir denken, urtheilen und handeln, jeder von uns ſelbſt, ſind alle übrigen Theile der Seele und des Körpers nur Werkzeuge der in jenem Theile liegenden Kraft — oder gibt es überhaupt gar keine Subſtanz der Seele, und liegt vielmehr die Denk- und Lebenskraft in der Miſchung des Körpers ſelbſt? Wahrlich, durch dieſe Fragen, die alle Naturforſcher unterſuchen, hebt Sokrates das Leben nicht auf. Vielleicht aber iſt jene Stelle im Phädrus 42) zu heftig und könnte einige Verwirrung der Dinge veranlaſſen, wenn er für nöthig hält, ſich ſelbſt zu prüfen, ob er ein noch verwickelteres und wüthenderes Thier ſey als Typhon, oder ob er von Natur an einem göttlichen, von allem Hochmuth entfernten Looſe Theil nehme. Jedoch durch dieſe Erklärung hob er wenigſtens nicht das Leben auf, ſondern verbannte nur Wahnwitz und Hochmuth, ſo wie alle Grosſprechereyen, alle gehäſſigen und überſpannten Einbildungen aus dem Leben. Dieß iſt der Typhon,

42) Th. 10. S. 286. der Zweybr. Ausg. durch den Typhon, ein mythologiſches Ungeheuer, wird auf τυφος, welches eitlen Stolz und Hochmuth bedeutet, angeſpielt.

Typhon, den euch euer Lehrer in ſo reichlichem Maaße beygebracht hat, indem er gegen Götter ſowohl als gegen göttliche Männer Krieg führte.

Nach dem Sokrates und Plato kommt nun die Reihe an Stilpon. Kolotes hat die eigentlichen Lehren und Grundſätze dieſes Mannes, wodurch er ſich ſelbſt, ſeinem Vaterlande, ſeinen Freunden und auch den Königen, 43) die ihm zugethan waren, Ehre machte, nicht erwähnt, auch ſeiner erhabenen Denkungsart, ſeiner Sanftmuth und Beherrſchung der Leidenſchaften, mit keinem Worte gedacht; ſtatt deſſen aber führt er blos eins von den Sprüchelchen an, welche Stilpo beym Diſputiren den Sophiſten in Scherz und Lachen hinzuwerfen pflegte, und ohne etwas dagegen zu ſagen oder die Schwierigkeit aufzulöſen, erhebt er gegen ihn ein großes Geſchrey, und ſagt, das Leben werde durch deſſen Behauptung, daß das eine von dem andern nicht prädicirt werden könne, gänzlich aufgehoben. „Wie ſollen „wir

43) Dieſe waren vornehmlich Demetrius Poliorketes und Ptolemäus Soter, die beyde, nachdem ſie Megara, Stilpo's Vaterſtadt, wo er ſich beſtändig aufhielt, erobert hatten, ihm auf das liebreichſte begegneten, und ſich ſeiner auf alle Art und Weiſe annahmen. Stilpo aber ſchlug die ihm von Ptolemäus angebotene große Summe Geldes aus, und wollte auch nicht aus ſeinem Vaterlande nach Aegypten gehen. S. Diogenes Laert. B. 2. K. 12, 4.

„wir denn leben, ruft er, wenn wir nicht ein „guter Mann, ein commandirender Mann, „tauſend Reiter, eine feſte Stadt ſagen können, „ſondern jedes beſonders, ein Mann nur Mann, „der Feldherr nur Feldherr, das Gute nur Gut, „die Reiter nur Reiter und die tauſend nur tau„ſend genennt werden ſollen?„ Aber welcher Menſch hat denn je um deswillen ſchlimmer gelebt? Wer ſieht nicht ſogleich ein, daß dieſer Satz von einem Manne herrührt, der einen witzigen Scherz anbringen oder andern dieſes zur Uebung in der Dialektik vorlegen wollte? Wahrlich, mein Kolotes, nicht zu ſagen ein guter Menſch oder tauſend Reiter, das iſt ſo gefährlich noch nicht; aber, Gott nicht Gott zu nennen, noch dafür zu erkennen, wie ihr thut, da ihr keinen der Geburt vorſtehenden Jupiter, keine Geſetzgeberinn Ceres, keinen befruchtenden Neptun zugeben wollet. Dieſe Abſonderung der Namen iſt ſehr ſchädlich, und erfüllt das Leben mit Frechheit und Verachtung der Götter, wenn ihr die den Göttern beygelegten Benennungen von ihnen trennet und damit zugleich alle Opfer, Myſterien, Proceſſionen und Feſte aufhebt. Denn wem ſollen wir die Opfer beym Anfange der Saat, die Dankopfer wegen erfolgter Rettung darbringen, wem zu Ehren ſollen wir die Phoſphorien, 44) die

44) Φωσφορια, ein dem Phosphorus oder Lucifer gewidmetes Feſt.

die Bakchanalien, die Feyerlichkeiten vor den Hochzeiten begehen, wenn wir keinen Bakchus, keinen Phoſphorus, keine Beſchützer der Saat, keine Retter mehr übrig laſſen? Dieß hat Einfluß auf unſere wichtigſten und vorzüglichſten Angelegenheiten, da der Irrthum und Betrug in den Dingen ſelbſt, nicht aber in bloßen Ausdrücken, in der Verbindung der Sätze oder dem gewöhnlichen Gebrauche der Worte liegt.

Geſetzt aber, daß hierdurch das menſchliche Leben wirklich umgekehrt werde, wer ſündiget denn nun mehr gegen den Sprachgebrauch als eben ihr, da ihr die Gattung der nennbaren Dinge 45) zum Weſen der Rede macht, die Wörter aber gänzlich aufhebt, und indem ihr nur die in die Sinne fallenden Dinge übrig laſſet, dadurch wieder die bezeichneten oder angedeuteten völlig wegläugnet, auf welche ſich doch Lernen, Unterricht, Vorſtellungen, Begriffe, Neigungen und Beyfall gründen. Indeß verhält ſichs mit jenem Satze des Stilpo eigentlich ſo. Wenn das Laufen, ſagt er, vom Pferde prädicirt wird, ſo iſt das Prädicat nicht einerley mit dem, wovon es prädicirt

45) Im Griechiſchen, το λεκτων γενος. Darunter verſtanden die Stoiker, wie Reiſke bemerkt, die Vorſtellungen und Begriffe von Dingen, die nun mit Worten ausgedruckt werden ſollen; geſchah dieß, ſo hießen ſie σημαινομενα, bezeichnete oder angedeutete Dinge.

cirt wird, oder mit dem Subjecte, ſondern es giebt eine andere Definition vom Menſchen und eine andere vom Guten. Eben ſo ſind auch, Pferd ſeyn und laufend ſeyn, ganz verſchiedene Dinge. Denn wenn man uns von jedem eine Definition abfordert, ſo geben wir nicht von beyden die nämliche. Daher fehlen diejenigen, welche das eine vom andern prädiciren. Iſt Menſch und Gut, Pferd und Laufen einerley, wie kann da das Gute auch vom Brode und der Arzeney, oder das Laufen vom Löwen und Hunde prädicirt werden? Iſt es aber verſchieden, ſo ſagen wir nicht richtig, der Menſch iſt gut, und das Pferd läuft. 46) Wenn Stilpo es hierin gar zu genau und ſtreng nimmt, daß er gar keine Verknüpfung der Dinge, die im Subjecte ſind, oder vom Subjecte geſagt werden, mit dem Subjecte ſelbſt zugiebt, ſondern glaubt, daß jedes, was nicht ganz als einerley mit dem, wobey es ſich findet, angeſehen wird, nicht einmal als ein Accidens demſelben beygelegt werden dürfe, ſo findet er, wie Jedermann ſieht, nur gewiſſe Ausdrücke anſtößig und widerſetzt ſich dem gemeinen Sprachgebrauche, aber deßwegen hebt er nicht gleich das Leben und alle Dinge auf.

46) H. Tiedemann im Geiſt der ſpekulat. Philoſophie Th. 2. S. 413. bemerkt, daß hier der Text verdorben iſt, und das Räſonnement keinen Zuſammenhang hat. Man ſehe, was er daſelbſt zur Erklärung des Stilponiſchen Satzes beybringt.

Nachdem Kolotes mit den Alten fertig geworden iſt, ſo wendet er ſich nun noch zu den Philoſophen ſeiner Zeit, jedoch ohne Jemanden zu nennen. Es wäre freylich ſchicklich geweſen, auch dieſe namentlich zu widerlegen, oder er hätte das gleichfalls bey den Alten unterlaſſen ſollen. Da er aber den Sokrates, den **Plato**, den **Parmenides** ſo vielfältig unter den Griffel nahm, verräth er deutlich, daß er ſich vor den Lebenden fürchtete, nicht aber aus Achtung, die er dem Beſſern ſo ganz verſagte, gegen ſie beſcheiden war. Zuerſt will er, wie ich vermuthe, die Kyrenaiker widerlegen, und ſodann die Akademiker aus Arkeſilaus Schule. Denn dieſe waren es, die ihren Beyfall durchgehends zurückhielten; jene aber ſetzten alle Empfindungen und Erſcheinungen in ſich ſelbſt, und meynten, daß der daraus entſtehende Glaube nicht hinreichend ſey, von den äuſſerlichen Dingen etwas mit Gewißheit zu behaupten. Sie zogen ſich wie Belagerte, von den Außendingen ganz zurück, ſchloſſen ſich in die Empfindungen ein, und ſagten von den Dingen außer ihnen, **es kömmt mir ſo vor**, getrauten ſich aber nicht zu erklären, es iſt ſo. Daher ſagt Kolotes von ihnen, ſie könnten weder leben, noch ſich der Dinge bedienen, und ſetzt dann, um ſie lächerlich zu machen, hinzu: „Dieſe Leute ſagen, daß kein Menſch, „kein Pferd, keine Wand ſey, und doch werden „ſie ſelbſt zu Wänden, zu Pferden und zu Menſchen."

„ſchen.“ Fürs erſte bedient er ſich dieſer Ausdrücke, wie falſche Ankläger zu thun pflegen, auf eine boshafte Weiſe. Freylich folgt das aus den Grundſätzen dieſer Philoſophie; aber er hätte die Sache ſo angeben und erklären ſollen, wie ſie ſelbſt lehren. Sie ſagen nämlich, man werde verſüßt und verbittert, erkältet und erwärmet, erleuchtet und verfinſtert, 47) wenn jede dieſer Modificationen eine eigene und ungehinderte Wirkſamkeit in uns ſelbſt habe. Ob aber eben das Honig ſüß, der Oelzweig bitter, der Hagel kalt, der Wein warm, die Luft bey Tage hell und des Nachts finſter ſey, da gebe es viele Thiere, Dinge und Menſchen, die das Gegentheil bezeugen, indem einige vor dem Honig Eckel haben, andere die Oelzweige zu ihrer Nahrung brauchen, einige vom Hagel verbrannt, andere vom Weine erkältet werden, einige im Sonnenſchein blinzeln, andere zur Nachtzeit ſcharf ſehen. Daher kommt es, daß die Meynung, ſo lange ſie bey den Empfindungen verbleibt, vor allen Fehlern ſicher iſt; ſobald ſie aber davon abgeht, und aus Vorwitz über die Auſſendinge urtheilt und abſpricht, verwirrt ſie ſich immer ſelbſt und geräth mit denen, in Streit, welche von den nämlichen Dingen die entgegengeſetzten Eindrücke und ganz verſchiedene Vorſtellungen bekommen.

Dem

47) Oder mit andern Worten: man empfinde ſüß und bitter, kalt und warm, hell und dunkel.

Dem guten Kolotes ſcheint es hier aber ſo zu gehen, wie den Abcſchützen, die zwar die Buchſtaben auf ihren Täfelchen zu nennen wiſſen, aber wenn ſie ſie anderwärts geſchrieben ſehen, darüber zweifelhaft ſind und in Verwirrung gerathen. Auch er pflegt die Lehrſätze, die er ſonſt in Epikurs Schriften lobt und billiget, nicht mehr zu kennen oder zu verſtehen, wenn ſie von andern vorgebracht werden. Denn diejenigen, welche ſagen, daß der Sinn wirklich eine gewiſſe Form annehme, wenn uns ein rundes oder gebrochenes Bild vorkommt, und dabey nicht geſtatten zu behaupten, daß der Thurm rund und das Ruder gebrochen ſey, dieſe machen zwar ihre Empfindungen zu wirklichen Erſcheinungen, aber ſie geben nicht zu, daß die Auſſendinge auch von dieſer Beſchaffenheit ſind. So wie aber die Kyrenaiker ſagen müſſen, daß ſie zu Pferden oder zu Wänden werden, wenn es auch gleich kein Pferd und keine Wand giebt, ſo ſind auch dieſe Epikureer gezwungen zu behaupten, daß das Geſicht eine runde oder ſchiefe Form annehme, ohne daß eben das Ruder ſchief und der Thurm rund zu ſeyn braucht. Denn das Bild, von welchem das Geſicht afficirt wird, iſt gebrochen; das Ruder aber, von welchem das Bild herrührt, iſt nicht gebrochen. Da alſo die Empfindung von dem äußern Gegenſtande ganz verſchieden iſt, ſo muß entweder der Glaube bey der Empfindung ſtehen bleiben, oder wer

behauptet, daß die Sache nicht nur ihm ſo vorkomme, ſondern auch das wirklich ſey, muß ſich gefallen laſſen, daß ein anderer ihn widerlegt. Wenn die Epikureer in Abſicht des Sinnes ein großes Geſchrey erheben, und darüber unwillig ſind, daß man behauptet, nicht der äußere Gegenſtand ſey warm, ſondern nur die in dem Sinne gewirkte Empfindung ſey von der Beſchaffenheit, iſt das nicht einerley mit dem, was ſie ſelbſt vom Geſchmacke ſagen, daß nicht das Aeußere ſeiner Natur nach ſüß ſey, ſondern die in jenem erregte Empfindung und Bewegung dieſe Eigengenſchaft habe? Woher hat denn der, welcher ſagt, daß er eine menſchenähnliche Erſcheinung bekomme, aber nicht empfinde, ob der Gegenſtand eben ein Menſch iſt, hierzu Anlaß erhalten? Nicht wahr, von denen, welche behaupten, daß ſie eine Erſcheinung von etwas krummen bekommen, daß aber das Geſicht nicht auch entſcheide, ob dieſes Etwas krumm oder rund iſt, ſondern daß nur die Erſcheinung und der Eindruck in dem Geſicht, von dieſer Form geweſen ſey?

Nun gut, wird mancher ſagen, ich will zum Thurme hingehen, und das Ruder anfühlen, und dann erklären, daß dieſes gerade und jener vieleckig iſt. Auch er wird, wenn er noch ſo nahe hinzugeht, weiter nichts bekennen, als daß ihm die Sache ſo vorkomme und erſcheine. Ja gewiß, mein Freund, weil er beſſer, als du, die Folge

ein=

einſieht und beobachtet, daß jede Erſcheinung für ſich ſelbſt glaubwürdig iſt, keine aber für etwas anders, ſondern alle gleich viel gelten. Deine Meynung hingegen, daß ſie alle wahr ſeyen, keine falſch und unglaublich, fällt von ſelbſt über den Haufen, wenn du bey dieſen auch über die äußeren Dinge mit abſprechen, jenen hingegen weiter nichts, als was du empfandeſt, glauben willſt. Denn wenn ſie alle gleichen Glauben verdienen, ſie mögen nahe oder ferne ſeyn, ſo folgt ganz natürlich, daß das abſprechende Urtheil über das Seyn oder die äußeren Dinge entweder ſie alle zuſammen oder auch dieſe nicht begleiten müſſe. Findet aber ein Unterſchied der Empfindung ſtatt, je nachdem wir von einem Gegenſtande uns entfernen, oder uns ihm nähern, ſo iſt es falſch, daß keine Empfindung, keine Erſcheinung zuverläßiger ſey, als die andere. So haben auch die ſogenannten Bezeugungen Epikurs gar nichts mit den Sinnen zu thun, ſondern ſie gehören nur für die Meynung. Wenn ſie alſo verlangen, daß man dieſen zu Folge über die äußere Dinge abſprechen ſoll, mithin das Urtheil über das Seyn der Meynung, dem Sinn aber die Empfindung deſſen, was erſcheint, zueignen, ſo übertragen ſie das Urtheilen von dem, was durchaus wahr iſt, auf das, was vielfältig trügt. Welche Verwirrungen, welche Widerſprüche darin liegen, brauche ich für dießmal nicht zu zeigen.

Was nun noch den Arkeſilaus betrifft, ſo ſcheint deſſen Ruhm den Epikur nicht wenig zu ärgern, da er zu jenen Zeiten unter allen Philoſophen am meiſten geſchätzt wurde. Epikur ſagt nämlich, dieſer Mann trage gar nichts eigenes vor, dennoch bringe er ungelehrten Leuten die Meynung bey, daß er in der Philoſophie viel Neues entdeckt habe, und gebe ſich das Anſehen eines ſehr gelehrten und tief denkenden Mannes. Allein Arkeſilaus war ſo weit entfernt, ſich durch neue Meynungen Ruhm zu erwerben, und die Lehrſätze der Alten für die ſeinigen auszugeben, daß die damaligen Sophiſten ihn beſchuldigen, er ſchreibe ſeine Lehren von der Zurückhaltung des Beyfalls und der Ungewißheit aller Dinge dem Sokrates, dem Plato, dem Parmenides, dem Herakleitus zu, aus keiner andern Urſache, als um ſie durch die Namen dieſer berühmten Männer gleichſam zu beſtätigen und zu empfehlen. Dafür ſoll nun zwar Kolotes und jeder andere, der die Lehre der Akademiker aus ſo hohem Alterthum bis auf den Arkeſilaus herabkommen läßt, Dank haben: allein die durchgängige Zurückhaltung des Beyfalls haben ſelbſt diejenigen, welche ſich viele Mühe deßwegen gaben, und viele Schriften und Abhandlungen über dieſe Materie ſchrieben, ſo wenig wegſchaffen können, daß ſie endlich gar die Unthätigkeit wie einen Meduſenkopf aus der Schule der Stoiker ſelbſt herbey-

herbeyholten, und ſich nicht mehr zu helfen wußten, weil nach allen Verſuchen und Bemühungen das Beſtreben auf ihren Befehl nicht zum Beyfall werden, noch den Sinn als Prinzip der Neigung annehmen wollte, ſondern ſchon für ſich ſelbſt zu Handlungen anreizend erſchien, ohne erſt des Beyfalls benöthiget zu ſeyn.

Der Streit mit ſolchen Gegnern iſt immer erlaubt und rechtmäßig, und

Wie du ſelbſt geredet das Wort, ſo magſt du es hören — 48)

Hingegen mit einem Kolotes von Beſtreben und Beyfall reden, iſt, meines Erachtens, eben ſo gut, als einem Eſel auf der Leyer ſpielen. Für diejenigen alſo, die dem nachkommen und es faſſen können, will ich Folgendes bemerken. In unſerer Seele befinden ſich drey Arten der Bewegung, die Vorſtellung, das Beſtreben und der Beyfall. Die erſtere, nämlich die Vorſtellung, läßt ſich auf gar keine Weiſe aufheben, ſondern jeder, dem eine Sache vorkommt, muß nothwendig davon einen Eindruck bekommen und afficirt werden. Das durch die Vorſtellung erregte Beſtreben bewegt den Menſchen auf eine wirkſame Art nach dem, was ihm angemeſſen iſt, da in dem vorzüglicheren Theile, oder der Denkkraft, gleichſam ein Hang oder eine Neigung dazu entſteht. Auch dieſes

 heben

48) Aus dem 20ten B. der Iliade, V. 250.

heben diejenigen nicht auf, die den Beyfall durchgehends zurückhalten, ſondern ſie folgen dem Triebe, der ſie der Natur gemäß zu dem, was ihnen angemeſſen erſcheint, hinführt. Was iſt denn nun das einzige, das ſie fliehen? Das, wobey allein Betrug und Täuſchung ſtatt findet, das Vermuthen und der übereilte Beyfall, da man aus Schwachheit dem, was uns erſcheint, ſogleich nachgibt, wovon gar kein Nutzen zu erwarten iſt. Denn zur Handlung iſt zweyerley erforderlich: die Vorſtellung deſſen, was uns angemeſſen iſt, und das Beſtreben nach dem, was uns als angemeſſen erſcheint; keins von beyden aber ſtreitet mit der Zurückhaltung des Beyfalls, weil dieſe Lehre uns nur von der Meynung, nicht aber von dem Beſtreben und der Vorſtellung zurückzieht. Wenn alſo das Vergnügen ſich als etwas, das uns angemeſſen iſt, darſtellt, ſo bedarf es nicht erſt einer Meynung, um uns dazu zu bewegen und anzutreiben, ſondern das Beſtreben ſtellt ſich ſogleich ein, welches eine Bewegung und ein Trieb der Seele iſt — Ey, ſagen die Epikureer, ſo wird ja jedem, welcher glaubt, daß man Sinne, daß man Fleiſch und Blut haben müſſe, das Vergnügen als etwas Gutes erſcheinen — Wahrlich, auch dem, der den Beyfall zurück hält, wird es als etwas Gutes erſcheinen. Denn er hat Sinne, er hat Fleiſch und Blut, ſo gut wie andere, und wenn er eine Vorſtellung von dem, was gut iſt,

bekömmt, ſo ſtrebt er begierig darnach und thut alles, damit dieſes ihm nicht entwiſche, und er ſoviel möglich immer im Beſitz des ihm angemeſſenen bleibe, da er zu demſelben durch natürliche, nicht durch geometriſche Nothwendigkeiten hingezogen wird. Dieſe ſchönen, dieſe angenehmen und lieblichen Bewegungen reizen ja, wie ſie ſelbſt ſagen, ſchon für ſich auch ſogar den, der es nicht gern Worts haben will, daß er ſich von ihnen erweichen und hinreißen läßt.

Aber wie kömmt es denn, daß einer, der den Beyfall zurückhält, eben ins Bad, und nicht auf einen Berg geht; daß er, wenn er ſich auf den Markt begeben will, beym Aufſtehen nicht nach der Wand, ſondern nach der Thüre zugeht? Und du thuſt noch eine ſolche Frage, da du die Sinnen für zuverläßig und die Vorſtellungen für wahr erklärſt? Dieß kömmt doch wohl daher, weil das Bad ihm nicht als Berg, ſondern als Bad, die Thüre nicht als Wand, ſondern als Thüre erſcheint, und ſo auch alles das übrige. Der Grundſatz von der Zurückhaltung des Beyfalls kehrt ja die Sinne nicht um, eben ſo wenig verurſacht er in den vernunftloßen Leidenſchaften und Bewegungen eine Veränderung, die die Vorſtellungskraft verwirret; er hebt bloß und allein die Meynungen auf, und braucht die übrigen Dinge, wie es ihre Natur mit ſich bringt. Es iſt doch aber, ſagſt du, unmöglich, evidenten

„ſchen.“ Fürs erſte bedient er ſich dieſer Ausdrücke, wie falſche Ankläger zu thun pflegen, auf eine boshafte Weiſe. Freylich folgt das aus den Grundſätzen dieſer Philoſophie; aber er hätte die Sache ſo angeben und erklären ſollen, wie ſie ſelbſt lehren. Sie ſagen nämlich, man werde verſüßt und verbittert, erkältet und erwärmet, erleuchtet und verfinſtert, 47) wenn jede dieſer Modificationen eine eigene und ungehinderte Wirkſamkeit in uns ſelbſt habe. Ob aber eben das Honig ſüß, der Oelzweig bitter, der Hagel kalt, der Wein warm, die Luft bey Tage hell und des Nachts finſter ſey, da gebe es viele Thiere, Dinge und Menſchen, die das Gegentheil bezeugen, indem einige vor dem Honig Eckel haben, andere die Oelzweige zu ihrer Nahrung brauchen, einige vom Hagel verbrannt, andere vom Weine erkältet werden, einige im Sonnenſchein blinzeln, andere zur Nachtzeit ſcharf ſehen. Daher kommt es, daß die Meynung, ſo lange ſie bey den Empfindungen verbleibt, vor allen Fehlern ſicher iſt; ſobald ſie aber davon abgeht, und aus Vorwitz über die Auſſendinge urtheilt und abſpricht, verwirrt ſie ſich immer ſelbſt und geräth mit denen, in Streit, welche von den nämlichen Dingen die entgegengeſetzten Eindrücke und ganz verſchiedene Vorſtellungen bekommen.

Dem

47) Oder mit anderen Worten: man empfinde ſüß und bitter, kalt und warm, hell und dunkel.

Dem guten Kolotes ſcheint es hier aber ſo zu gehen, wie den Abcſchützen, die zwar die Buchſtaben auf ihren Täfelchen zu nennen wiſſen, aber wenn ſie ſie anderwärts geſchrieben ſehen, darüber zweifelhaft ſind und in Verwirrung gerathen. Auch er pflegt die Lehrſätze, die er ſonſt in Epikurs Schriften lobt und billiget, nicht mehr zu kennen oder zu verſtehen, wenn ſie von andern vorgebracht werden. Denn diejenigen, welche ſagen, daß der Sinn wirklich eine gewiſſe Form annehme, wenn uns ein rundes oder gebrochenes Bild vorkommt, und dabey nicht geſtatten zu behaupten, daß der Thurm rund und das Ruder gebrochen ſey, dieſe machen zwar ihre Empfindungen zu wirklichen Erſcheinungen, aber ſie geben nicht zu, daß die Auſſendinge auch von dieſer Beſchaffenheit ſind. So wie aber die Kyrenaiker ſagen müſſen, daß ſie zu Pferden oder zu Wänden werden, wenn es auch gleich kein Pferd und keine Wand giebt, ſo ſind auch dieſe Epikureer gezwungen zu behaupten, daß das Geſicht eine runde oder ſchiefe Form annehme, ohne daß eben das Ruder ſchief und der Thurm rund zu ſeyn braucht. Denn das Bild, von welchem das Geſicht afficirt wird, iſt gebrochen; das Ruder aber, von welchem das Bild herrührt, iſt nicht gebrochen. Da alſo die Empfindung von dem äußern Gegenſtande ganz verſchieden iſt, ſo muß entweder der Glaube bey der Empfindung ſtehen bleiben, oder wer

behauptet, daß die Sache nicht nur ihm ſo vorkomme, ſondern auch das wirklich ſey, muß ſich gefallen laſſen, daß ein anderer ihn widerlegt. Wenn die Epikureer in Abſicht des Sinnes ein großes Geſchrey erheben, und darüber unwillig ſind, daß man behauptet, nicht der äußere Gegenſtand ſey warm, ſondern nur die in dem Sinne gewirkte Empfindung ſey von der Beſchaffenheit, iſt das nicht einerley mit dem, was ſie ſelbſt vom Geſchmacke ſagen, daß nicht das Aeußere ſeiner Natur nach ſüß ſey, ſondern die in jenem erregte Empfindung und Bewegung dieſe Eigenſchaft habe? Woher hat denn der, welcher ſagt, daß er eine menſchenähnliche Erſcheinung bekomme, aber nicht empfinde, ob der Gegenſtand eben ein Menſch iſt, hierzu Anlaß erhalten? Nicht wahr, von denen, welche behaupten, daß ſie eine Erſcheinung von etwas krummen bekommen, daß aber das Geſicht nicht auch entſcheide, ob dieſes Etwas krumm oder rund iſt, ſondern daß nur die Erſcheinung und der Eindruck in dem Geſicht, von dieſer Form geweſen ſey?

Nun gut, wird mancher ſagen, ich will zum Thurme hingehen, und das Ruder anfühlen, und dann erklären, daß dieſes gerade und jener vieleckig iſt. Auch er wird, wenn er noch ſo nahe hinzugeht, weiter nichts bekennen, als daß ihm die Sache ſo vorkomme und erſcheine. Ja gewiß, mein Freund, weil er beſſer, als du, die Folge ein-

einſieht und beobachtet, daß jede Erſcheinung für ſich ſelbſt glaubwürdig iſt, keine aber für etwas anders, ſondern alle gleich viel gelten. Deine Meynung hingegen, daß ſie alle wahr ſeyen, keine falſch und unglaublich, fällt von ſelbſt über den Haufen, wenn du bey dieſen auch über die äußeren Dinge mit abſprechen, jenen hingegen weiter nichts, als was du empfandeſt, glauben willſt. Denn wenn ſie alle gleichen Glauben verdienen, ſie mögen nahe oder ferne ſeyn, ſo folgt ganz natürlich, daß das abſprechende Urtheil über das Seyn oder die äußeren Dinge entweder ſie alle zuſammen oder auch dieſe nicht begleiten müſſe. Findet aber ein Unterſchied der Empfindung ſtatt, je nachdem wir von einem Gegenſtande uns entfernen, oder uns ihm nähern, ſo iſt es falſch, daß keine Empfindung, keine Erſcheinung zuverläßiger ſey, als die andere. So haben auch die ſogenannten Bezeugungen Epikurs gar nichts mit den Sinnen zu thun, ſondern ſie gehören nur für die Meynung. Wenn ſie alſo verlangen, daß man dieſen zu Folge über die äußere Dinge abſprechen ſoll, mithin das Urtheil über das Seyn der Meynung, dem Sinn aber die Empfindung deſſen, was erſcheint, zueignen, ſo übertragen ſie das Urtheilen von dem, was durchaus wahr iſt, auf das, was vielfältig trügt. Welche Verwirrungen, welche Widerſprüche darin liegen, brauche ich für dießmal nicht zu zeigen.

Was nun noch den Arkeſilaus betrifft, ſo ſcheint deſſen Ruhm den Epikur nicht wenig zu ärgern, da er zu jenen Zeiten unter allen Philoſophen am meiſten geſchätzt wurde. Epikur ſagt nämlich, dieſer Mann trage gar nichts eigenes vor, dennoch bringe er ungelehrten Leuten die Meynung bey, daß er in der Philoſophie viel Neues entdeckt habe, und gebe ſich das Anſehen eines ſehr gelehrten und tief denkenden Mannes. Allein Arkeſilaus war ſo weit entfernt, ſich durch neue Meynungen Ruhm zu erwerben, und die Lehrſätze der Alten für die ſeinigen auszugeben, daß die damaligen Sophiſten ihn beſchuldigen, er ſchreibe ſeine Lehren von der Zurückhaltung des Beyfalls und der Ungewißheit aller Dinge dem Sokrates, dem Plato, dem Parmenides, dem Herakleitus zu, aus keiner andern Urſache, als um ſie durch die Namen dieſer berühmten Männer gleichſam zu beſtätigen und zu empfehlen. Dafür ſoll nun zwar Kolotes und jeder andere, der die Lehre der Akademiker aus ſo hohem Alterthum bis auf den Arkeſilaus herabkommen läßt, Dank haben: allein die durchgängige Zurückhaltung des Beyfalls haben ſelbſt diejenigen, welche ſich viele Mühe deßwegen gaben, und viele Schriften und Abhandlungen über dieſe Materie ſchrieben, ſo wenig wegſchaffen können, daß ſie endlich gar die Unthätigkeit wie einen Meduſenkopf aus der Schule der Stoiker ſelbſt herbey=

herbeyholten, und ſich nicht mehr zu helfen wußten, weil nach allen Verſuchen und Bemühungen das Beſtreben auf ihren Befehl nicht zum Beyfall werden, noch den Sinn als Prinzip der Neigung annehmen wollte, ſondern ſchon für ſich ſelbſt zu Handlungen anreizend erſchien, ohne erſt des Beyfalls benöthiget zu ſeyn.

Der Streit mit ſolchen Gegnern iſt immer erlaubt und rechtmäßig, und

Wie du ſelbſt geredet das Wort, ſo magſt du es hören — 48)

Hingegen mit einem Kolotes von Beſtreben und Beyfall reden, iſt, meines Erachtens, eben ſo gut, als einem Eſel auf der Leyer ſpielen. Für diejenigen alſo, die dem nachkommen und es faſſen können, will ich Folgendes bemerken. In unſerer Seele befinden ſich drey Arten der Bewegung, die Vorſtellung, das Beſtreben und der Beyfall. Die erſtere, nämlich die Vorſtellung, läßt ſich auf gar keine Weiſe aufheben, ſondern jeder, dem eine Sache vorkommt, muß nothwendig davon einen Eindruck bekommen und afficirt werden. Das durch die Vorſtellung erregte Beſtreben bewegt den Menſchen auf eine wirkſame Art nach dem, was ihm angemeſſen iſt, da in dem vorzüglicheren Theile, oder der Denkkraft, gleichſam ein Hang oder eine Neigung dazu entſteht. Auch dieſes

48) Aus dem 20ten B. der Iliade, V. 250.

heben diejenigen nicht auf, die den **Beyfall** d[illegible] gehends zurückhalten, ſondern ſie **folgen** [illegible] Triebe, der ſie der Natur gemäß **zu dem,** [illegible] ihnen angemeſſen erſcheint, hinführt. **Was** denn nun das einzige, das ſie fliehen? **Das,** [illegible] bey allein Betrug und Täuſchung ſtatt **findet,** d[illegible] Vermuthen und der übereilte Beyfall, da *man* a[illegible] Schwachheit dem, was uns erſcheint, *ſoglei*[illegible] nachgibt, wovon gar kein Nutzen zu *erwarten iſt*. Denn zur Handlung iſt zweyerley *erforderlich*: die Vorſtellung deſſen, was uns angemeſſen *iſt*, und das Beſtreben nach dem, was *uns als ange*=meſſen erſcheint; keins von beyden aber *ſtreitet* mit der Zurückhaltung des Beyfalls, weil dieſe Lehre uns nur von der Meynung, nicht aber von dem Beſtreben und der Vorſtellung zurückzieht. Wenn alſo das Vergnügen ſich als etwas, das uns angemeſſen iſt, darſtellt, ſo bedarf es nicht erſt einer Meynung, um uns dazu zu bewegen und anzutreiben, ſondern das Beſtreben ſtellt ſich ſogleich ein, welches eine Bewegung und ein Trieb der Seele iſt — Ey, ſagen die Epikureer, ſo wird ja jedem, welcher glaubt, daß man Sinne, daß man Fleiſch und Blut haben müſſe, das Vergnügen als etwas Gutes erſcheinen — Wahrlich, auch dem, der den Beyfall zurück hält, wird es als etwas Gutes erſcheinen. Denn er hat Sinne, er hat Fleiſch und Blut, ſo gut wie andere, und wenn er eine Vorſtellung von dem, was gut iſt,

der=

bekömmt, ſo ſtrebt er begierig darnach und thut alles, damit dieſes ihm nicht entwiſche, und er ſoviel möglich immer im Beſitz des ihm angemeſſenen bleibe, da er zu demſelben durch natürliche, nicht durch geometriſche Nothwendigkeiten hingezogen wird. Dieſe ſchönen, dieſe angenehmen und lieblichen Bewegungen reizen ja, wie ſie ſelbſt ſagen, ſchon für ſich auch ſogar den, der es nicht gern Worts haben will, daß er ſich von ihnen erweichen und hinreißen läßt.

Aber wie kömmt es denn, daß einer, der den Beyfall zurückhält, eben ins Bad, und nicht auf einen Berg geht; daß er, wenn er ſich auf den Markt begeben will, beym Aufſtehen nicht nach der Wand, ſondern nach der Thüre zugeht? Und du thuſt noch eine ſolche Frage, da du die Sinnen für zuverläßig und die Vorſtellungen für wahr erklärſt? Dieß kömmt doch wohl daher, weil das Bad ihm nicht als Berg, ſondern als Bad, die Thüre nicht als Wand, ſondern als Thüre erſcheint, und ſo auch alles das übrige. Der Grundſatz von der Zurückhaltung des Beyfalls kehrt ja die Sinne nicht um, eben ſo wenig verurſacht er in den vernunftloßen Leidenſchaften und Bewegungen eine Veränderung, die die Vorſtellungskraft verwirret; er hebt bloß und allein die Meynungen auf, und braucht die übrigen Dinge, wie es ihre Natur mit ſich bringt. Es iſt doch aber, ſagſt du, unmöglich, evidenten

Dingen nicht Beyfall zu geben — Etwas läugnen, wovon man feſt überzeugt iſt, iſt meines Bedünkens noch weit abgeſchmackter, als weder läugnen noch bejahen. Wer iſt es nun, der das, wovon er überzeugt iſt, wegläugnet und gegen die Evidenz ſtreitet? Diejenigen, die die Wahrſagerkunſt aufheben, die behaupten, daß es keine Vorſehung der Götter gebe, daß Sonne und Mond nicht beſeelt ſeyen, welche doch alle Menſchen durch Opfer und Anbetung verehren. Läugnet ihr denn nicht, gegen die Vorſtellung aller Menſchen, daß die Kinder von der Natur der Eltern umfaßt ſind? Behauptet ihr nicht dem allgemeinen Gefühl zuwider, daß es zwiſchen Schmerz und Vergnügen kein Mittel gebe, daß vergnügt ſeyn, nichts anders ſey als keinen Schmerz empfinden, leiden aber ſoviel als nicht vergnügt ſeyn?

Um alles andere zu übergehen, was iſt wohl gewiſſer und ausgemachter, als daß ein Kranker, der ſich in dem Zuſtande des Wahnſinnes und der Verrückung befindet, falſch ſiehet und höret, wenn er in der Verwirrung ſeines Verſtandes in ſolche Worte ausbricht:

Ach! die Göttinnen dort im ſchwarzen Gewande verbrennen
Mir das Geſicht mit flammenden Fackeln —

oder:

In Armen halten ſie ſchon meine theure Mutter — ?

Gleich-

Gleichwohl behaupten ſie dreiſt, daß dieſe und viele andere noch tragiſchere Dinge, die den von ihnen verlachten Ungeheuern des **Empedokles** gleichen, Stiere mit Bocksfüßen und Menſchenköpfen, und alle die ſeltſamen Bilder und Geſtalten, die ſie aus den Erſcheinungen der Träumenden und Wahnſinnigen zuſammentragen, keinesweges falſch, trüglich und unzuſammenhängend ſind; ſie erklären ſie vielmehr für lauter wahre Vorſtellungen, für Körper und Formen, die aus der Luft kommen. Nun gibt es wohl noch etwas in der Welt, worüber es unmöglich wäre, ſeinen Beyfall zurückzuhalten, wenn man dergleichen Dinge für wahr und zuverläßig halten kann? Denn da ſie ſolche Bilder und Figuren, die kein Larvenmacher, kein Former von Fratzengeſichtern, kein noch ſo kühner Mahler zum Scherz oder zur Täuſchung zuſammenzuſetzen gewagt hat, in vollem Ernſte als exiſtirend annehmen, oder vielmehr geradezu behaupten, daß es, wenn dieſe Dinge nicht exiſtiren, um Glauben, Gewißheit und Beurtheilung der Wahrheit geſchehen ſey, ſo werfen ſie ja ſelbſt alle Dinge in eine dunkle Ungewißheit, und verbreiten über die Urtheile Furcht, über die Handlungen aber Argwohn, in ſo fern das, was wir thun, glauben, brauchen und in Händen haben, auf eben der Vorſtellung und Gewißheit beruhet wie jene ſeltſamen, raſenden und abentheuerlichen Erſcheinungen. Durch

die

die allgemeine Gleichheit, die ſie hier annehmen, wird ja der Glaube den für wahr gehaltenen Dingen eher entzogen, als den widerſinnigen beygelegt. Daher kennen wir nicht wenige Philoſophen, welche lieber behaupten, daß gar keine Vorſtellung, als, daß alle Vorſtellungen wahr ſeyen; ja die eher in alle Perſonen, Dinge und Reden, die ihnen nicht unmittelbar vorkommen, ein Mißtrauen ſetzen, als nur eine einzige der Vorſtellungen, welche raſende, begeiſterte und ſchlafende Menſchen bekommen, für wahr und exiſtirend halten.

Weil es alſo Dinge giebt, die man läugnen, und andere, an deren Daſeyn man zweifeln kann, ſo thut man immer wohl, ſeinen Beyfall zurückzuhalten, und wäre es auch blos um dieſer Mißhelligkeit willen, die für uns ſchon eine hinlängliche Urſache zum Mißtrauen gegen die Dinge iſt, indem wir ſonſt in einer großen Ungewißheit und Verwirrung ſchweben. Bey den verſchiedenen Meynungen über die Unendlichkeit der Welten, über die Natur der Atomen, der untheilbaren Körper und der Abweichungen, befindet ſich, wenn ſie auch gleich viele beunruhigen und verwirren, doch noch der Troſt, daß ſie uns nicht nahe ſind, ſondern vielmehr jede dieſer Streitfragen jenſeits unſerer Sinne weit entfernt liegt. Aber dieſes in unſern Augen, Ohren und Händen befindliche Mißtrauen, dieſe Verwirrung und Ungewißheit in

in Abſicht der ſinnlichen Dinge und Vorſtellungen, ob ſie wahr oder falſch ſind — welche Meynung erſchüttert ſie nicht, welchen Beyfall, welch s Unheil ſetzt ſie nicht bald hinauf bald hinunter? Wenn Männer, die nicht betrunken, nicht krank oder wahnſinnig, ſondern nüchtern und bey geſundem Verſtande ſind, und ſich herausnehmen, über Wahrheit, deren Regeln und Kriterien zu ſchreiben, auch bey den evidenteſten Empfindungen und Bewegungen der Sinne das, was nicht exiſtiren kann, für wahr und das Wahre für falſch und nicht exiſtirend halten, ſo muß man ſich darüber wundern, und es iſt nun eben nicht unglaublich, daß ſie gar kein Urtheil, ſondern daß ſie widerſprechende Urtheile über die Erſcheinungen fällen. Denn wenn Jemand weder das eine noch das andere behauptet, und bey entgegengeſetzten Dingen den Beyfall zurückhält, ſo iſt das immer weniger befremdend, als wenn er widerſprechende und entgegengeſetzte Dinge behauptet. Wer weder bejahet noch verneinet, ſtreitet mit dem, der die Sache bejahet, weniger als der ſie gerade zu verneinet, und ſo auch mit dem, der ſie verneinet, weniger als der ſie bejahet. Iſt es alſo möglich, hierüber den Beyfall zurückzuhalhalten, ſo iſt es auch in Abſicht der andern Dinge nicht unmöglich, wenigſtens nach eurer Meynung, die ihr zwiſchen Sinn und Sinn, zwiſchen Vorſtellung und Vorſtellung keinen Unterſchied macht. So

So iſt denn nun die Lehre von der Zurück-haltung des Beyfalls kein Mährchen, kein Fund frecher, unbeſonnener Jünglinge, wie Kolotes ſagt, ſondern eine Uebung und Fertigkeit weiſer Männer, ſich vor Irrthümern in Acht zu neh-men, den verdächtigen und ſich nicht gleich blei-benden Sinnen kein Urtheil zu geſtatten, und ſich nicht mit denjenigen täuſchen zu laſſen, welche auch die Erſcheinungen von ungewiſſen Dingen für glaubwürdig erklären, ob ſie gleich in dem, was ſich ihnen darſtellt, eine ſo große Dunkelheit und Ungewißheit wahrnehmen. Nein, ein Mähr-chen iſt vielmehr die Lehre von der Unendlichkeit und den Bildern; Frechheit und Unbeſonnenheit bringt den Jünglingen derjenige bey, der von dem noch nicht achtzehnjährigen Pythokles ſchreibt, in ganz Griechenland gebe es kein größeres Genie, der ihn als ein Wunderthier ankündiget und mit einer Art von weibiſcher Entzückung wünſcht, daß dieſe ungemeinen Lobſprüche dem Jünglinge keine Misgunſt und keinen Neid zuziehen mögen. Sophiſten und Großſprecher aber ſind die, welche gegen berühmte Männer in einem ſo muthwilligen und beleidigenden Tone ſchreiben. Es iſt wahr, Plato, Ariſtoteles, Theophraſtus und Demo-kritus haben auch den Philoſophen, die vor ihnen waren, widerſprochen; aber ein Buch, deſſen Titel gegen alle Philoſophen zugleich gerichtet iſt, hat außer dem Kolotes noch kein anderer

her-

herauszugeben gewagt. Daher legt er nun auch, gleich denjenigen, die ſich an der Gottheit verſündiget haben, ein Bekenntniß ſeiner Vergehungen ab, und ſagt am Ende des Buchs: „Die „Männer, welche Geſetze und Einrichtungen an„ordneten, und in den Staaten die Regierung „der Könige und Obrigkeiten einführten, haben „das menſchliche Leben in große Ruhe und Sicher„heit verſetzt und es von Aufruhr und Unordnung „befreyt. Wollte Jemand dieß aufheben, ſo „müßten wir wieder ein viehiſches Leben führen, „und jeder würde den, der ihm in den Weg „käme, auffreſſen.“

So drückt ſich Kolotes hierüber aus; aber was er ſagt, iſt weder gerecht noch wahr. Denn wenn Jemand auch die Geſetze aufhübe, und nur die Lehren des Parmenides, des Sokrates, des Herakleitus und Plato übrig ließe, ſo wären wir immer noch weit genug davon entfernt, einander aufzufreſſen und ein viehiſches Leben zu führen. In dem Falle werden wir aus Liebe zum Guten ſchändliche Dinge verabſcheuen und die Gerechtigkeit verehren, indem wir die Götter als gute Regenten und die Genien als Aufſeher des Lebens betrachten, und alles Gold über und unter der Erde nicht mit der Tugend in gleichen Werth ſetzen. Wir werden dann, wie Xenokrates ſagt, der Vernunft wegen freywillig thun, was wir jetzt des Geſetzes wegen gezwungen thun.

Wann

Wann wird denn alſo unſer Leben viehiſch, wild und ungeſellig werden? Dann, wann die Geſetze aufgehoben und nur die Lehren, die zum Vergnügen ermuntern, übrig gelaſſen werden; wenn keine Vorſehung der Götter geglaubt wird; wenn man nur die für Weiſe hält, welche die Tugend anſpeyen, ſo fern kein Vergnügen dabey iſt; wenn man Ausſprüche wie folgende verhöhnt und lächerlich macht:

Ja, alles ſieht das Auge der Gerechtigkeit —

Oder:

Gott, der nicht fern iſt, ſieht alles, was wir thun —

Desgleichen: „Gott, welcher, der alten Sage „zu Folge, den Anfang, das Ende und das Mit„tel aller Dinge enthält, geht der Natur gemäß „geraden Weges einher. Ihm folgt beſtändig „die Gerechtigkeit, um diejenigen zu beſtrafen, „die von dem göttlichen Geſetze abweichen." 49) Wahrlich Leute, die dergleichen Grundſätze als Mährchen verachten, die das höchſte Gut in den Bauch und die übrigen Kanäle, durch welche das Vergnügen zu uns kommt, ſetzen, dieſe bedürfen noch des Geſetzes, der Furcht und der Strafe, die haben einen König, eine Obrigkeit nöthig, welche Recht und Gerechtigkeit handhaben, damit ſie nicht aus einer durch Gotteslãugnung noch kühner

49) Aus Plato's viertem Buche von den Geſetzen, Th. 8. S. 185. der Zweybr. Ausg.

kühner gemachten Leckerhaftigkeit einander gar auffreſſen. Denn von ſolcher Beſchaffenheit iſt das Leben der Thiere, weil ſie nichts beſſeres kennen als die Wolluſt, nichts von der Gerechtigkeit der Götter wiſſen, auch nicht die Schönheit der Tugend verehren; im Gegentheil alle die Kühnheit, Liſt und Thätigkeit, die ihnen von der Natur verliehen worden, nur zum Vergnügen des Fleiſches und zur Befriedigung ihrer Begierden gebrauchen. Daher wird nun Metrodorus für weiſe gehalten, wenn er ſagt, alle die ſchönen, weiſen und herrlichen Erfindungen der Seele ſeyen wegen des Vergnügens des Fleiſches und wegen der Hoffnung, dazu zu gelangen, gemacht worden, und jede Arbeit ſey vergeblich und umſonſt, die nicht darauf abzwecke. Wenn erſt durch ſolche Schlüſſe und Philoſopheme die Geſetze aufgehoben worden, ſo fehlt uns dann zum viehiſchen Leben weiter nichts, als die Klauen der Wölfe, die Zähne der Löwen, die Bäuche der Ochſen, und die Hälſe der Kameele. Dieſe Empfindungen, dieſe Grundſätze drücken die Thiere in Ermangelung der Worte und Buchſtaben durch Brüllen, Wiehern und Blöcken aus; jede Stimme derſelben preiſet das Vergnügen des Bauches und des Fleiſches, und ſchmeichelt der gegenwärtigen oder der erwarteten Wolluſt, ausgenommen wenn etwa ein Thier von Natur gerne ſingt oder ſchreyet. Man kann alſo diejenigen nie genug und nach Ver-

dienſt loben, welche gegen dieſe thieriſchen Leidenſchaften Geſetze gegeben, und Obrigkeiten, Regierung und Handhabung der Geſetze eingeführt haben.

Wer ſind denn aber nun die, welche dieß alles verwirren, oder vielmehr gänzlich aufheben? Sind es nicht die, welche behaupten, der Kranz der unerſchütterlichen Ruhe laſſe ſich auch mit der größten Herrſchaft nicht vergleichen; die das Regieren für eine Sünde und Vergehung erklären, und ausdrücklich ſchreiben: „Man muß „nur darauf ſehen, wie man am beſten dem Zwecke „der Natur getreu bleiben, wie man ſich frey„willig gleich anfangs vor Uebernehmung obrig„keitlicher Aemter des Volks hüten möge?“ Und noch überdieß: „Es iſt alſo nicht weiter „nöthig, die Griechen zu retten, oder der Weis„heit wegen, von ihnen den Kranz zu erhalten; „nein, mein Timokrates, man braucht nur zu „eſſen und zu trinken auf eine dem Bauche be„hagliche und unſchädliche Weiſe?“

Bey der von Kolotes ſo ſehr gelobten Anordnung der Geſetze iſt das erſte und wichtigſte Stück der Glaube an die Götter, weßwegen auch Lykurg die Lakedämonier, Numa die Römer, der alte Jon *) die Athener, und Deukalion, alle

*) Jon war ein Sohn des Xuthus und der Kreuſa, einer von Erechtheus Töchtern, ein Enkel des Hellen und Urenkel des Deukalion. Von ihm

alle Griechen zuſammen durch Gelübde, Eidſchwüre, Orakelſprüche und Vorbedeutungen gleichſam geheiliget, und vermittelſt der Furcht und Hoffnung für die Verehrung der Götter eifrig und andächtig gemacht haben. Auf weiten Reiſen findet man wohl Städte, die keine Mauern haben, die die Wiſſenſchaften nicht kennen, Städte ohne Könige, ohne Häuſer, ohne Reichthümer, Städte, die ſich des Geldes nicht bedienen, die von Theatern und Gymnaſien gar nichts wiſſen; aber eine Stadt, die ohne Tempel und Götter wäre, die ſich nicht der Gebete, nicht der Eide und Orakelſprüche, nicht der Dankopfer bey frohen und der Sühnopfer bey unglücklichen Ereigniſſen bediente, ſieht Niemand, und wird Niemand je ſehen, ja ich für meine Perſon glaube, daß eher eine Stadt ohne Grund und Boden erbauet werden, als eine Staatsverfaſſung nach gänzlicher Aufhebung des Glaubens an die Götter zu Stande kommen, oder, wenn auch dieſes wäre, lange beſtehen könne.

Gleichwohl ſuchen ſie dieſen Grund, dieſe ſichere Stütze, wodurch alle Geſellſchaft und Geſetzgebung aufrecht erhalten wird, nicht etwa durch Umwege, heimlich, oder durch räthſelhafte

 Sprüche,

ihm haben die Jonier den Namen. Nach dieſer Stelle zu urtheilen muß er einige Religionsgebräuche in Athen eingeführt haben, während er ſich bey ſeinem Oheim, dem attiſchen König Kekrops II. aufhielt. S. Pauſanias B. 7. K. 2.

Sprüche, nein, gleich durch die erſte der gemeingültigen Meynungen, 50) die ſie annehmen, umzuſtürzen, und geſtehen dann, wie von einer Furie getrieben, noch ſelbſt, daß ſie groſſes Uebel anrichten, wenn ſie die Geſetze verwirren, und die eingeführte Verfaſſung aufheben, damit ſie ja auch nicht einmal Verzeihung verdienen. Denn in einer Meynung irren, iſt, wenn es ſich gleich für Weiſe nicht ſchickt, doch immer etwas menſchliches; aber daß ſie Andern Schuld geben, was ſie ſelbſt verüben, das läßt ſich nicht leicht anders als mit den verdienten Namen belegen.

Hätte Kolotes in einer Schrift gegen Antidorus 51) oder gegen den Sophiſten Bion 52) der Geſetze, der Einrichtung und Verfaſſung des Staats Erwähnung gethan, würde ihm da nicht der eine oder der andere zur Antwort gegeben haben:

Bleib,

50) Κυριαι δοξαι, unter dieſem Titel hat Epikur ein beſonderes Werk geſchrieben, das mit den übrigen verlohren gegangen.

51) Ein Epikureer, gegen welchen Epikur ein Werk geſchrieben hat, vermuthlich weil derſelbe in manchen Stücken von ihm abgegangen war.

52) Bion, mit dem Zunamen Boriſthenites, ein Schüler des Kynikers Krates, des Atheiſten Theodorus und des Theophraſtus. Er war beſonders wegen ſeiner beiſſenden Reden bekannt. Nach dieſer Stelle ſcheint Epikur auch gegen ihn geſchrieben zu haben.

Bleib, Armer, ruhig hier in deinem Bette
liegen — 53)

und pflege dein Bißchen Fleiſch; mich können hierüber nur Männer anklagen, die ſich in ihrem Leben mit Staatsregierung und Haushaltung beſchäftiget haben? Dieß ſind aber alle diejenigen, die Kolotes ſo ſehr geläſtert hat. Demokritus, zum Beyſpiel, ermahnt in ſeinen Schriften, die Kriegskunſt, 54) die wichtigſte unter allen, ſorgfältig zu erlernen, und den damit verbundenen Arbeiten, die den Menſchen große und herrliche Vortheile bringen, ſich gerne zu unterziehen. Parmenides half ſeinem Vaterlande durch die trefflichſten Geſetze auf, ſo daß die Obrigkeit alle Jahre die Bürger durch einen Eid verpflichtete, die Geſetze des Parmenides beyzubehalten. 55) Empedokles demüthigte die vornehmſten Bürger ſeiner Vaterſtadt, welche ſich die größten Ausſchweifungen erlaubten, und die gemeinen Einkünfte verſchleuderten; überdieß befreyte er das

53) Der ſchon oft angeführte Vers aus Euripides Tragödie Oreſtes. V. 258.

54) Die Reiſkiſche Verbeſſerung, für πολεμικην τεχνην, Kriegskunſt, πολιτικην τεχνην, Staatskunſt zu leſen, iſt wohl mehr als wahrſcheinlich.

55) Parmenides Vaterſtadt war Eleia oder Velia im untern Italien. Auch Diogenes Laert. B. 9. K. 3, 4. meldet, daß er ſeinen Mitbürgern Geſetze gegeben habe.

Land von Peſt und Unfruchtbarkeit, indem er die Klüfte eines Berges, durch welche der Südwind über die Ebene wegſtrich, zumauern ließ. 56) Sokrates machte nach ſeiner Verurtheilung, um die Geſetze zu beſtätigen, von den Hülfsmitteln, die ihm ſeine Freunde zur Flucht darboten, keinen Gebrauch, ſondern wollte lieber ungerechter Weiſe ſterben als auf eine geſetzwidrige Art ſich retten.

Meliſſus beſiegte, als Feldherr ſeines Vaterlandes, die Athener in einem Seetreffen. 57) Plato hinterließ nicht nur in ſeinen Schriften treffliche Lehren über Geſetze und Staatsverwaltung, ſondern prägte auch noch weit beſſere ſeinen Freunden und Schülern ein. Vermittelſt derſelben iſt Sicilien durch den Dion, und Thrakien durch den Python und Herakleides, 58) die den Kotys aus dem Wege räumten, in Freyheit geſetzt

56) Empedokles war aus Agrigent in Sicilien. Die beyden hier angeführten Handlungen, wodurch er ſich um ſeine Vaterſtadt verdient machte, werden von Diogenes Laert. B. 8. K. 2, 5. 9. etwas anders erzählt.

57) Meliſſus war aus Samus gebürtig, und des Parmenides Schüler. Von ſeinem Siege über die atheniſche Flotte, ſiehe Plutarchs Leben des Perikles K. 26.

58) Sie waren beyde aus Aenus, einer Stadt in Thrakien, an der Mündung des Hebrus. Erſterer wird beym Diogenes Laert. nicht Python, ſondern Pithon geſchrieben. S. Th. 4. S. 613.

ſetzt worden. Auch die beyden atheniſchen Feldherren, Chabrias und Phokion, ſind aus der Akademie hervorgegangen. Epikurus ſchickte zwar Leute nach Aſien, die den Timokrates ausſchelten und ihn von dem königlichen Hofe 59) vertreiben ſollten, weil er ſeinen Bruder Metrodorus beleidiget hatte; dieß ſteht in ihren eigenen Büchern geſchrieben. Plato hingegen ſchickte von ſeinen Schülern den Ariſtonymus zu den Arkadiern, der die Verfaſſung derſelben gehörig einrichten ſollte, den Phormio zu den Eleern, und den Menedemus zu den Pyrrhäern. 60) Eudoxus gab den Knidiern, und Ariſtoteles den Stageiritern Geſetze, beyde aber waren Schüler des Plato. Den Xenokrates bat Alexander um eine Anweiſung in der Kunſt zu regieren. Jener Delius von Epheſus, der von den in Aſien wohnenden Griechen an Alexandern geſchickt wurde, der ihn am meiſten zu dem Kriege mit den Perſern ermunterte und anfeuerte, war ebenfalls ein Freund und Schüler des Plato. So hat auch Zeno, ein Schüler des Parmenides, da er den Tyrannen Demy-

59) Reiſke vermuthet, daß es der Hof des Demetrius Poliorketes, oder des Eumenes von Pergamus geweſen ſey.

60) Menedemus war aus Eretriä in Euböa, der Stifter der ſogenannten eretriſchen Secte. Wer die Pyrrhäer ſind, iſt mir nicht bekannt; Reiſke ſucht ſie in der Inſel Euböa.

Demylus aus dem Wege räumen wollte, in der Ausführung aber unglücklich war, Parmenides Lehre, wie das Gold im Feuer, ächt und bewährt dargeſtellt, und durch ſeine Handlungen bewieſen, daß das Schändliche einem wahrhaften Manne ſchrecklich iſt, der Schmerz aber nur von Kindern, Weibern und Männern mit weibiſchen Seelen gefürchtet wird. Denn er biß ſich ſelbſt die Zunge ab und ſpie ſie dem Tyrannen ins Geſicht.

Von Epikurs Lehre und Schule hingegen weiß ich durchaus nicht zu ſagen, daß von ihr ein Tyrannenmörder, ein Geſetzgeber, ein Regent, ein königlicher Miniſter, ein Vorſteher des Volks, ein Mann, der ſich um des Rechts willen hätte foltern oder tödten laſſen, ausgegangen wäre. Denn welcher von dieſen Weiſen hat je für ſein Vaterland eine Reiſe übers Meer gethan, eine Geſandtſchaft übernommen oder ſein Vermögen aufgewendet? Wo ſteht nur ein einziges Staatsgeſchäfte aufgezeichnet, das von euch wäre beſorgt worden? Freylich, daß Metrodor vierzig Stadien weit in den Peiräeus 61) gieng, um einem gewiſſen Syrer Mithres, einem königlichen Bedienten, der gefangen worden war, beyzuſtehen, das wurde in allen Briefen an alle Orte hin gemel-

61) Dieß war die Entfernung zwiſchen der Stadt Athen und dem Hafen Peiräeus. 40 Stadien betragen ungefähr eine deutſche Meile.

meldet, weil Epikur von dieſem Wege groß Rühmens und Aufhebens machte. Wie nun, wenn ſie vollends ſo eine That verrichtet hätten, wie Ariſtoteles, der ſeine von Philipp zerſtörte Vaterſtadt wieder aufbaute, oder wie Theophraſtus, der ſein Vaterland zweymal von der Tyranney befreyte? Hätte da nicht der Nil eher aufhören müſſen Papier zu liefern, als ſie es müde geworden, davon zu ſchreiben.

Indeſſen iſt dieß noch nicht das ſchlimmſte, daß ſie unter ſo vielen Philoſophen die einzigen ſind, welche der mit Staaten verbundenen Vortheile genießen, ohne ſelbſt etwas dazu beyzutragen, ſondern daß ſie, wenn ſie ja über Staatsverwaltungen ſchreiben, nur dieſes davon ſchreiben, daß man ſich nicht damit befaſſen, von der Redekunſt, daß man ſie nicht treiben, von der Königswürde, daß man allen Umgang mit Königen fliehen müſſe, während ſogar Tragödien- und Comödiendichter immer Nutzen zu ſtiften und für Geſetze und Staatsverwaltung zu reden ſuchen. Hierzu kommt noch, daß ſie Staatsmänner nicht anders nennen, als um ſie auszulachen und ihren Ruhm zu vernichten; daß ſie zum Beyſpiel von Epaminondas ſagen, er allein habe etwas Gutes gehabt, aber — das iſt ihr Ausdruck — nur etwas winziges, dann ihn ſelbſt ein eiſernes Herz nennen, und noch fragen, was ihn nur bewogen

 habe,

Wann wird denn alſo unſer Leben viehiſch, wild und ungeſellig werden? Dann, wann die Geſetze aufgehoben und nur die Lehren, die zum Vergnügen ermuntern, übrig gelaſſen werden; wenn keine Vorſehung der Götter geglaubt wird; wenn man nur die für Weiſe hält, welche die Tugend anſpeyen, ſo fern kein Vergnügen dabey iſt; wenn man Ausſprüche wie folgende verhöhnt und lächerlich macht:

Ja, alles ſieht das Auge der Gerechtigkeit —

Oder:

Gott, der nicht fern iſt, ſieht alles, was wir thun —

Desgleichen: „Gott, welcher, der alten Sage „zu Folge, den Anfang, das Ende und das Mit„tel aller Dinge enthält, geht der Natur gemäß „geraden Weges einher. Ihm folgt beſtändig „die Gerechtigkeit, um diejenigen zu beſtrafen, „die von dem göttlichen Geſetze abweichen.“ 49) Wahrlich Leute, die dergleichen Grundſätze als Mährchen verachten, die das höchſte Gut in den Bauch und die übrigen Kanäle, durch welche das Vergnügen zu uns kommt, ſetzen, dieſe bedürfen noch des Geſetzes, der Furcht und der Strafe, die haben einen König, eine Obrigkeit nöthig, welche Recht und Gerechtigkeit handhaben, damit ſie nicht aus einer durch Gottesläugnung noch kühner

49) Aus Plato's viertem Buche von den Geſetzen, Th. 8. S. 185. der Zweybr. Ausg.

kühner gemachten Leckerhaftigkeit einander gar auffreſſen. Denn von ſolcher Beſchaffenheit iſt das Leben der Thiere, weil ſie nichts beſſeres kennen als die Wolluſt, nichts von der Gerechtigkeit der Götter wiſſen, auch nicht die Schönheit der Tugend verehren; im Gegentheil alle die Kühnheit, Liſt und Thätigkeit, die ihnen von der Natur verliehen worden, nur zum Vergnügen des Fleiſches und zur Befriedigung ihrer Begierden gebrauchen. Daher wird nun Metrodorus für weiſe gehalten, wenn er ſagt, alle die ſchönen, weiſen und herrlichen Erfindungen der Seele ſeyen wegen des Vergnügens des Fleiſches und wegen der Hoffnung, dazu zu gelangen, gemacht worden, und jede Arbeit ſey vergeblich und umſonſt, die nicht darauf abzwecke. Wenn erſt durch ſolche Schlüſſe und Philoſopheme die Geſetze aufgehoben worden, ſo fehlt uns dann zum viehiſchen Leben weiter nichts, als die Klauen der Wölfe, die Zähne der Löwen, die Bäuche der Ochſen, und die Hälſe der Kameele. Dieſe Empfindungen, dieſe Grundſätze drücken die Thiere in Ermangelung der Worte und Buchſtaben durch Brüllen, Wiehern und Blöcken aus; jede Stimme derſelben preiſet das Vergnügen des Bauches und des Fleiſches, und ſchmeichelt der gegenwärtigen oder der erwarteten Wolluſt, ausgenommen wenn etwa ein Thier von Natur gerne ſingt oder ſchreyet. Man kann alſo diejenigen nie genug und nach Ver-

dienſt loben, welche gegen dieſe thieriſchen Leiden¬ſchaften Geſetze gegeben, und Obrigkeiten, Re¬gierung und Handhabung der Geſetze eingeführt haben.

Wer ſind denn aber nun die, welche dieß alles verwirren, oder vielmehr gänzlich aufheben? Sind es nicht die, welche behaupten, der Kranz der unerſchütterlichen Ruhe laſſe ſich auch mit der größten Herrſchaft nicht vergleichen; die das Regieren für eine Sünde und Vergehung er¬klären, und ausdrücklich ſchreiben: „Man muß „nur darauf ſehen, wie man am beſten dem Zwecke „der Natur getreu bleiben, wie man ſich frey¬„willig gleich anfangs vor Uebernehmung obrig¬„keitlicher Aemter des Volks hüten möge?“ Und noch überdieß: „Es iſt alſo nicht weiter „nöthig, die Griechen zu retten, oder der Weis¬„heit wegen, von ihnen den Kranz zu erhalten; „nein, mein Timokrates, man braucht nur zu „eſſen und zu trinken auf eine dem Bauche be¬„hagliche und unſchädliche Weiſe?“

Bey der von Kolotes ſo ſehr gelobten An¬ordnung der Geſetze iſt das erſte und wichtigſte Stück der Glaube an die Götter, weßwegen auch Lykurg die Lakedämonier, Numa die Römer, der alte Jon *) die Athener, und Deukalion, alle

*) Jon war ein Sohn des Xuthus und der Kre¬uſa, einer von Erechtheus Töchtern, ein Enkel des Hellen und Urenkel des Deukalion. Von ihm

alle Griechen zuſammen durch Gelübde, Eidſchwüre, Orakelſprüche und Vorbedeutungen gleichſam geheiliget, und vermittelſt der Furcht und Hoffnung für die Verehrung der Götter eifrig und andächtig gemacht haben. Auf weiten Reiſen findet man wohl Städte, die keine Mauern haben, die die Wiſſenſchaften nicht kennen, Städte ohne Könige, ohne Häuſer, ohne Reichthümer, Städte, die ſich des Geldes nicht bedienen, die von Theatern und Gymnaſien gar nichts wiſſen; aber eine Stadt, die ohne Tempel und Götter wäre, die ſich nicht der Gebete, nicht der Eide und Orakelſprüche, nicht der Dankopfer bey frohen und der Sühnopfer bey unglücklichen Ereigniſſen bediente, ſieht Niemand, und wird Niemand je ſehen, ja ich für meine Perſon glaube, daß eher eine Stadt ohne Grund und Boden erbauet werden, als eine Staatsverfaſſung nach gänzlicher Aufhebung des Glaubens an die Götter zu Stande kommen, oder, wenn auch dieſes wäre, lange beſtehen könne.

Gleichwohl ſuchen ſie dieſen Grund, dieſe ſichere Stütze, wodurch alle Geſellſchaft und Geſetzgebung aufrecht erhalten wird, nicht etwa durch Umwege, heimlich, oder durch räthſelhafte

 Sprüche,

ihm haben die Jonier den Namen. Nach dieſer Stelle zu urtheilen muß er einige Religionsgebräuche in Athen eingeführt haben, während er ſich bey ſeinem Oheim, dem attiſchen König Kekrops II. aufhielt. S. Pauſanias B. 7. K. 2.

Sprüche, nein, gleich durch die erſte der gemeingültigen Meynungen, 50) die ſie annehmen, umzuſtürzen, und geſtehen dann, wie von einer Furie getrieben, noch ſelbſt, daß ſie groſſes Uebel anrichten, wenn ſie die Geſetze verwirren, und die eingeführte Verfaſſung aufheben, damit ſie ja auch nicht einmal Verzeihung verdienen. Denn in einer Meynung irren, iſt, wenn es ſich gleich für Weiſe nicht ſchickt, doch immer etwas menſchliches; aber daß ſie Andern Schuld geben, was ſie ſelbſt verüben, daß läßt ſich nicht leicht anders als mit den verdienten Namen belegen.

Hätte Kolotes in einer Schrift gegen Antidorus 51) oder gegen den Sophiſten Bion 52) der Geſetze, der Einrichtung und Verfaſſung des Staats Erwähnung gethan, würde ihm da nicht der eine oder der andere zur Antwort gegeben haben:

Bleib,

50) Κυριαι δοξαι, unter dieſem Titel hat Epikur ein beſonderes Werk geſchrieben, das mit den übrigen verlohren gegangen.

51) Ein Epikureer, gegen welchen Epikur ein Werk geſchrieben hat, vermuthlich weil derſelbe in manchen Stücken von ihm abgegangen war.

52) Bion, mit dem Zunamen Boriſthenites, ein Schüler des Kynikers Krates, des Atheiſten Theodorus und des Theophraſtus. Er war beſonders wegen ſeiner beißenden Reden bekannt. Nach dieſer Stelle ſcheint Epikur auch gegen ihn geſchrieben zu haben.

Bleib, Armer, ruhig hier in deinem Bette
liegen — 53)

und pflege dein Bißchen Fleiſch; mich können hierüber nur Männer anklagen, die ſich in ihrem Leben mit Staatsregierung und Haushaltung beſchäftiget haben? Dieß ſind aber alle diejenigen, die Kolotes ſo ſehr geläſtert hat. Demokritus, zum Beyſpiel, ermahnt in ſeinen Schriften, die Kriegskunſt, 54) die wichtigſte unter allen, ſorgfältig zu erlernen, und den damit verbundenen Arbeiten, die den Menſchen große und herrliche Vortheile bringen, ſich gerne zu unterziehen. Parmenides half ſeinem Vaterlande durch die trefflichſten Geſetze auf, ſo daß die Obrigkeit alle Jahre die Bürger durch einen Eid verpflichtete, die Geſetze des Parmenides beyzubehalten. 55) Empedokles demüthigte die vornehmſten Bürger ſeiner Vaterſtadt, welche ſich die größten Ausſchweifungen erlaubten, und die gemeinen Einkünfte verſchleuderten; überdieß befreyte er das

 Land

53) Der ſchon oft angeführte Vers aus Euripides Tragödie Oreſtes. V. 258.

54) Die Reiſkiſche Verbeſſerung, für πολεμικην τεχνην, Kriegskunſt, πολιτικην τεχνην, Staatskunſt zu leſen, iſt wohl mehr als wahrſcheinlich.

55) Parmenides Vaterſtadt war Eleia oder Velia im untern Italien. Auch Diogenes Laert. B. 9. K. 3, 4. meldet, daß er ſeinen Mitbürgern Geſetze gegeben habe.

Land von Peſt und Unfruchtbarkeit, indem er die Klüfte eines Berges, durch welche der Südwind über die Ebene wegſtrich, zumauern ließ. 56) Sokrates machte nach ſeiner Verurtheilung, um die Geſetze zu beſtätigen, von den Hülfsmitteln, die ihm ſeine Freunde zur Flucht darboten, keinen Gebrauch, ſondern wollte lieber ungerechter Weiſe ſterben als auf eine geſetzwidrige Art ſich retten.

Meliſſus beſiegte, als Feldherr ſeines Vaterlandes, die Athener in einem Seetreffen. 57) Plato hinterließ nicht nur in ſeinen Schriften treffliche Lehren über Geſetze und Staatsverwaltung, ſondern prägte auch noch weit beſſere ſeinen Freunden und Schülern ein. Vermittelſt derſelben iſt Sicilien durch den Dion, und Thrakien durch den Python und Herakleides, 58) die den Kotys aus dem Wege räumten, in Freyheit geſetzt

56) Empedokles war aus Agrigent in Sicilien. Die beyden hier angeführten Handlungen, wodurch er ſich um ſeine Vaterſtadt verdient machte, werden von Diogenes Laert. B. 8. K. 2, 5. 9. etwas anders erzählt.

57) Meliſſus war aus Samus gebürtig, und des Parmenides Schüler. Von ſeinem Siege über die atheniſche Flotte; ſiehe Plutarchs Leben des Perikles K. 26.

58) Sie waren beyde aus Aenus, einer Stadt in Thrakien, an der Mündung des Hebrus. Erſterer wird beym Diogenes Laert. nicht Python, ſondern Pithon geſchrieben. S. Th. 4. S. 613.

ſetzt worden. Auch die beyden atheniſchen Feldherren, Chabrias und **Phokion**, ſind aus der Akademie hervorgegangen. **Epikurus** ſchickte zwar Leute nach Aſien, die den **Timokrates** ausſchelten und ihn von dem königlichen Hofe 59) vertreiben ſollten, weil er ſeinen Bruder **Metrodorus** beleidiget hatte; dieß ſteht in ihren eigenen Büchern geſchrieben. **Plato** hingegen ſchickte von ſeinen Schülern den **Ariſtonymus** zu den Arkadiern, der die Verfaſſung derſelben gehörig einrichten ſollte, den **Phormio** zu den Eleern, und den **Menedemus** zu den Pyrrhäern. 60) **Eudoxus** gab den Knidiern, und **Ariſtoteles** den Stageiritern Geſetze, beyde aber waren Schüler des **Plato**. Den **Xenokrates** bat Alexander um eine Anweiſung in der Kunſt zu regieren. Jener **Delius** von Epheſus, der von den in Aſien wohnenden Griechen an Alexandern geſchickt wurde, der ihn am meiſten zu dem Kriege mit den Perſern ermunterte und anfeuerte, war ebenfalls ein Freund und Schüler des **Plato**. So hat auch Zeno, ein Schüler des **Parmenides**, da er den Tyrannen

59) Reiſke vermuthet, daß es der Hof des Demetrius Poliorketes, oder des Eumenes von Pergamus geweſen ſey.

60) Menedemus war aus Eretria in Euböa, der Stifter der ſogenannten eretriſchen Secte. Wer die Pyrrhäer ſind, iſt mir nicht bekannt; Reiſke ſucht ſie in der Inſel Euböa.

Demylus aus dem Wege räumen wollte, in der Ausführung aber unglücklich war, Parmenides Lehre, wie das Gold im Feuer, ächt und bewährt dargeſtellt, und durch ſeine Handlungen bewieſen, daß das Schändliche einem wahrhaften Manne ſchrecklich iſt, der Schmerz aber nur von Kindern, Weibern und Männern mit weibiſchen Seelen gefürchtet wird. Denn er biß ſich ſelbſt die Zunge ab und ſpie ſie dem Tyrannen ins Geſicht.

Von Epikurs Lehre und Schule hingegen weiß ich durchaus nicht zu ſagen, daß von ihr ein Tyrannenmörder, ein Geſetzgeber, ein Regent, ein königlicher Miniſter, ein Vorſteher des Volks, ein Mann, der ſich um des Rechts willen hätte foltern oder tödten laſſen, ausgegangen wäre. Denn welcher von dieſen Weiſen hat je für ſein Vaterland eine Reiſe übers Meer gethan, eine Geſandtſchaft übernommen oder ſein Vermögen aufgewendet? Wo ſteht nur ein einziges Staatsgeſchäfte aufgezeichnet, das von euch wäre beſorgt worden? Freylich, daß Metrodor vierzig Stadien weit in den Peiräeus 61) gieng, um einem gewiſſen Syrer Mithres, einem königlichen Bedienten, der gefangen worden war, beyzuſtehen, das wurde in allen Briefen an alle Orte hin gemel-

61) Dieß war die Entfernung zwiſchen der Stadt Athen und dem Hafen Peiräeus. 40 Stadien betragen ungefähr eine deutſche Meile.

meldet, weil Epikur von dieſem Wege groß Rühmens und Aufhebens machte. Wie nun, wenn ſie vollends ſo eine That verrichtet hätten, wie Ariſtoteles, der ſeine von Philipp zerſtörte Vaterſtadt wieder aufbaute, oder wie Theophraſtus, der ſein Vaterland zweymal von der Tyranney befreyte? Hätte da nicht der Nil eher aufhören müſſen Papier zu liefern, als ſie es müde geworden, davon zu ſchreiben.

Indeſſen iſt dieß noch nicht das ſchlimmſte, daß ſie unter ſo vielen Philoſophen die einzigen ſind, welche der mit Staaten verbundenen Vortheile genießen, ohne ſelbſt etwas dazu beyzutragen, ſondern daß ſie, wenn ſie ja über Staatsverwaltungen ſchreiben, nur dieſes davon ſchreiben, daß man ſich nicht damit befaſſen, von der Redekunſt, daß man ſie nicht treiben, von der Königswürde, daß man allen Umgang mit Königen fliehen müſſe, während ſogar Tragödien- und Comödiendichter immer Nutzen zu ſtiften und für Geſetze und Staatsverwaltung zu reden ſuchen. Hierzu kommt noch, daß ſie Staatsmänner nicht anders nennen, als um ſie auszulachen und ihren Ruhm zu vernichten; daß ſie zum Beyſpiel von Epaminondas ſagen, er allein habe etwas Gutes gehabt, aber — das iſt ihr Ausdruck — nur etwas winziges, dann ihn ſelbſt ein eiſernes Herz nennen, und noch fragen, was ihn nur bewogen

 habe,

habe, den ganzen Peloponnes zu durchziehen, und nicht lieber in einer Nachtmütze ſich zu Hauſe hinzuſetzen — vermuthlich wohl, um ſich ganz mit der Sorge für den Bauch zu beſchäftigen.

Was **Metrodor** in ſeinem Werke über die Philoſophie ſagt, um die Staasverwaltung lächerlich zu machen, glaube ich nicht mit Stillſchweigen übergehen zu dürfen. „Einige Weiſen, ſagt „er, haben aus einem Ueberfluß von eitlem Stolz „das Werk deſſelben ſo gut eingeſehen, daß ſie „ſich zu eben den Begierden, wie **Solon** und „Lykurg hinreißen ließen, und darüber *die wah„ren* Grundſätze des Lebens und der Tugend hintan„ſetzten.“ Alſo war es eitler Stolz, ja ein Ueberfluß von Stolz, daß Athen frey wurde und Sparta eine gute Verfaſſung bekam, daß die Jünglinge nicht in ausgelaſſener Freyheit leben, noch mit gemeinen Huren Kinder zeugen durften, daß nicht Reichthum, Ueppigkeit und Schwelgerey, ſondern Geſetz und Gerechtigkeit in den Städten herrſchte. Denn dieß waren die Begierden **Solons** und Lykurgs. Nun fügt **Metrodor** noch die Läſterung hinzu: „Daher kann man auch „füglich das wahrhaft freye Gelächter über *alle* „Menſchen, vorzüglich über dieſe **Solonen** und „Lykurgen erheben.“ Aber, mein lieber **Metrodor**, das iſt nicht ein freyes, nein, ein ſklaviſches und ungezogenes Gelächter, welches nicht

mit

mit der für Freye beſtimmten Geißel, ſondern mit jener knotigen, womit man die Prieſter der Kybele für ihre Vergehungen an dem Matronenfeſte züchtiget, beſtraft werden muß.

Daß ſie eigentlich mit den Geſetzen ſelbſt und nicht mit den Geſetzgebern Krieg führen, kann man von Epikur hören. Dieſer fragt ſich nämlich in ſeinen Zweifeln, 62) ob der Weiſe wohl etwas thun werde, das die Geſetze verbieten, wenn er weiß, daß es verborgen bleiben wird, und antwortet dann: „Das einfache Prädikat „läßt ſich ſo leicht nicht beſtimmen.“ Das heißt: Ich werde es thun, will es aber nicht bekennen. Deßgleichen giebt er, wo ich nicht irre, in dem Schreiben an Idomeneus die Ermahnung, er ſolle doch nicht als Sklave der Geſetze und Meynungen leben, ſo lange ihm dieſe nicht durch Schläge Verdruß verurſachen.

Wenn alſo diejenigen, welche Geſetze und Staatsverwaltung aufheben, das menſchliche Leben ſelbſt umkehren und vernichten, Epikur und Metrodor aber ſich deſſen ſchuldig machen, in ſofern

62) Διαποριαι, Gewiſſensfragen, vermuthlich eben die Schrift Epikurs, die vom Diogenes Laert. B. 10, 17. unter dem Titel διαποριαι προς Μεγαρικους angeführt wird.

fern ſie ihre Schüler von Verwaltung öffentlicher Aemter abmahnen und alle, die ſich damit abgeben, haſſen, dabey auch die vornehmſten und weiſeſten Geſetzgeber ſchimpfen und andere ermahnen, die Geſetze zu verachten, wenn keine Furcht vor Schlägen und Strafen vorhanden iſt — ſo weiß ich in der That nicht, wo Kolotes den übrigen Philoſophen fälſchlicher Weiſe ſo große Beſchuldigungen macht, als er mit Grund der Wahrheit gegen Epikurs Lehre und Schriften vorbringt.

Ob der bekannte Ausſpruch: Lebe verborgen, richtig und gegründet ſey? *)

Wahrlich, auch ſelbſt der Urheber dieſes Ausſpruchs hat nicht verborgen bleiben wollen. Eben deswegen hat er ihn ja vorgebracht, damit er vor allen für einen Mann von tieferer Einſicht erkannt würde, und dadurch, daß er andere zur Unberühmtheit ermahnte, hat er ſich ſelbſt einen unverdienten Ruhm zu verſchaffen geſucht.

Den Weiſen haſſ' ich, der ſich ſelbſt nicht weiſe iſt.

Philoxenus, Eryxis Sohn, 1) und der Sicilier Gnathon waren, wie man erzählt, nach wohl-

*) Dieſe Abhandlung iſt ſo wie die beyden vorhergehenden gegen die Epikureer gerichtet, welche lehrten, daß der Weiſe, um glücklich zu ſeyn, ſich von allen öffentlichen Geſchäften zurückziehen, und für ſich ganz verborgen und im Stillen leben müſſe. Beſonders wird Neokles, Epikurs Bruder, von Suidas als Erfinder und Urheber dieſes Lehrſatzes angegeben.

1) Dieſer Philoxenus war aus Kythera, einer Inſel an der ſüdlichen Küſte des Peloponneſes gebürtig, und hielt ſich mehrentheils am Hofe des Tyrannen Dionyſius auf. Athenäus B. 1. S. 5. ff. erzählt mehrere ſolche Anekdoten von ihm.

Sprüche, nein, gleich durch die erſte der gemeingültigen Meynungen, 50) die ſie annehmen, umzuſtürzen, und geſtehen dann, wie von einer Furie getrieben, noch ſelbſt, daß ſie groſſes Uebel anrichten, wenn ſie die Geſetze verwirren, und die eingeführte Verfaſſung aufheben, damit ſie ja auch nicht einmal Verzeihung verdienen. Denn in einer Meynung irren, iſt, wenn es ſich gleich für Weiſe nicht ſchickt, doch immer etwas menſchliches; aber daß ſie Andern Schuld geben, was ſie ſelbſt verüben, daß läßt ſich nicht leicht anders als mit den verdienten Namen belegen.

Hätte Kolotes in einer Schrift gegen Antidorus 51) oder gegen den Sophiſten Bion 52) der Geſetze, der Einrichtung und Verfaſſung des Staats Erwähnung gethan, würde ihm da nicht der eine oder der andere zur Antwort gegeben haben:

Bleib,

50) Κυριαι δοξαι, unter dieſem Titel hat Epikur ein beſonderes Werk geſchrieben, das mit den übrigen verlohren gegangen.

51) Ein Epikureer, gegen welchen Epikur ein Werk geſchrieben hat, vermuthlich weil derſelbe in manchen Stücken von ihm abgegangen war.

52) Bion, mit dem Zunamen Boriſthenites, ein Schüler des Kynikers Krates, des Atheiſten Theodorus und des Theophraſtus. Er war beſonders wegen ſeiner beißenden Reden bekannt. Nach dieſer Stelle ſcheint Epikur auch gegen ihn geſchrieben zu haben.

Bleib, Armer, ruhig hier in deinem Bette
liegen — 53)

und pflege dein Bißchen Fleiſch; mich können hierüber nur Männer anklagen, die ſich in ihrem Leben mit Staatsregierung und Haushaltung beſchäftiget haben? Dieß ſind aber alle diejenigen, die Kolotes ſo ſehr geläſtert hat. Demokritus, zum Beyſpiel, ermahnt in ſeinen Schriften, die Kriegskunſt, 54) die wichtigſte unter allen, ſorgfältig zu erlernen, und den damit verbundenen Arbeiten, die den Menſchen große und herrliche Vortheile bringen, ſich gerne zu unterziehen. Parmenides half ſeinem Vaterlande durch die trefflichſten Geſetze auf, ſo daß die Obrigkeit alle Jahre die Bürger durch einen Eid verpflichtete, die Geſetze des Parmenides beyzubehalten. 55) Empedokles demüthigte die vornehmſten Bürger ſeiner Vaterſtadt, welche ſich die größten Ausſchweifungen erlaubten, und die gemeinen Einkünfte verſchleuderten; überdieß befreyte er das

53) Der ſchon oft angeführte Vers aus Euripides Tragödie Oreſtes. V. 258.

54) Die Reiſkiſche Verbeſſerung, für πολεμικην τεχνην, Kriegskunſt, πολιτικην τεχνην, Staatskunſt zu leſen, iſt wohl mehr als wahrſcheinlich.

55) Parmenides Vaterſtadt war Eleia oder Velia im untern Italien. Auch Diogenes Laert. B. 9. K. 3, 4. meldet, daß er ſeinen Mitbürgern Geſetze gegeben habe.

Land von Peſt und Unfruchtbarkeit, indem er die Klüfte eines Berges, durch welche der Südwind über die Ebene wegſtrich, zumauern ließ. 56) Sokrates machte nach ſeiner Verurtheilung, um die Geſetze zu beſtätigen, von den Hülfsmitteln, die ihm ſeine Freunde zur Flucht darboten, keinen Gebrauch, ſondern wollte lieber ungerechter Weiſe ſterben als auf eine geſetzwidrige Art ſich retten.

Meliſſus beſiegte, als Feldherr ſeines Vaterlandes, die Athener in einem Seetreffen. 57) Plato hinterließ nicht nur in ſeinen Schriften treffliche Lehren über Geſetze und Staatsverwaltung, ſondern prägte auch noch weit beſſere ſeinen Freunden und Schülern ein. Vermittelſt derſelben iſt Sicilien durch den Dion, und Thrakien durch den Python und Herakleides, 58) die den Kotys aus dem Wege räumten, in Freyheit geſetzt

56) Empedokles war aus Agrigent in Sicilien. Die beyden hier angeführten Handlungen, wodurch er ſich um ſeine Vaterſtadt verdient machte, werden von Diogenes Laert. B. 8. K. 2, §. 9. etwas anders erzählt.

57) Meliſſus war aus Samus gebürtig, und des Parmenides Schüler. Von ſeinem Siege über die atheniſche Flotte; ſiehe Plutarchs Leben des Perikles K. 26.

58) Sie waren beyde aus Aenus, einer Stadt in Thrakien, an der Mündung des Hebrus. Erſterer wird beym Diogenes Laert. nicht Python, ſondern Pithon geſchrieben. S. Th. 4. S. 613.

ſetzt worden. Auch die beyden atheniſchen Feldherren, Chabrias und Phokion, ſind aus der Akademie hervorgegangen. Epikurus ſchickte zwar Leute nach Aſien, die den Timokrates ausſchelten und ihn von dem königlichen Hofe 59) vertreiben ſollten, weil er ſeinen Bruder Metrodorus beleidiget hatte; dieß ſteht in ihren eigenen Büchern geſchrieben. Plato hingegen ſchickte von ſeinen Schülern den Ariſtonymus zu den Arkadiern, der die Verfaſſung derſelben gehörig einrichten ſollte, den Phormio zu den Eleern, und den Menedemus zu den Pyrrhäern. 60) Eudoxus gab den Knidiern, und Ariſtoteles den Stageiritern Geſetze, beyde aber waren Schüler des Plato. Den Xenokrates bat Alexander um eine Anweiſung in der Kunſt zu regieren. Jener Delius von Epheſus, der von den in Aſien wohnenden Griechen an Alexandern geſchickt wurde, der ihn am meiſten zu dem Kriege mit den Perſern ermunterte und anfeuerte, war ebenfalls ein Freund und Schüler des Plato. So hat auch Zeno, ein Schüler des Parmenides, da er den Tyrannen Demy-

59) Reiſke vermuthet, daß es der Hof des Demetrius Poliorketes, oder des Eumenes von Pergamus geweſen ſey.

60) Menedemus war aus Eretria in Euböa, der Stifter der ſogenannten eretriſchen Secte. Wer die Pyrrhäer ſind, iſt mir nicht bekannt; Reiſke ſucht ſie in der Inſel Euböa.

Demylus aus dem Wege räumen wollte, in der Ausführung aber unglücklich war, Parmenides Lehre, wie das Gold im Feuer, ächt und bewährt dargeſtellt, und durch ſeine Handlungen bewieſen, daß das Schändliche einem wahrhaften Manne ſchrecklich iſt, der Schmerz aber nur von Kindern, Weibern und Männern mit weibiſchen Seelen gefürchtet wird. Denn er biß ſich ſelbſt die Zunge ab und ſpie ſie dem Tyrannen ins Geſicht.

Von Epikurs Lehre und Schule hingegen weiß ich durchaus nicht zu ſagen, daß von ihr ein Tyrannenmörder, ein Geſetzgeber, ein Regent, ein königlicher Miniſter, ein Vorſteher des Volks, ein Mann, der ſich um des Rechts willen hätte foltern oder tödten laſſen, ausgegangen wäre. Denn welcher von dieſen Weiſen hat je für ſein Vaterland eine Reiſe übers Meer gethan, eine Geſandtſchaft übernommen oder ſein Vermögen aufgewendet? Wo ſteht nur ein einziges Staatsgeſchäfte aufgezeichnet, das von euch wäre beſorgt worden? Freylich, daß Metrodor vierzig Stadien weit in den Peiräeus 61) gieng, um einem gewiſſen Syrer Mithres, einem königlichen Bedienten, der gefangen worden war, beyzuſtehen, das wurde in allen Briefen an alle Orte hin gemel-

61) Dieß war die Entfernung zwiſchen der Stadt Athen und dem Hafen Peiräeus. 40 Stadien betragen ungefähr eine deutſche Meile.

meldet, weil Epikur von dieſem Wege groß Rühmens und Aufhebens machte. Wie nun, wenn ſie vollends ſo eine That verrichtet hätten, wie Ariſtoteles, der ſeine von Philipp zerſtörte Vaterſtadt wieder aufbaute, oder wie Theophraſtus, der ſein Vaterland zweymal von der Tyranney befreyte? Hätte da nicht der Nil eher aufhören müſſen Papier zu liefern, als ſie es müde geworden, davon zu ſchreiben.

Indeſſen iſt dieß noch nicht das ſchlimmſte, daß ſie unter ſo vielen Philoſophen die einzigen ſind, welche der mit Staaten verbundenen Vortheile genießen, ohne ſelbſt etwas dazu beyzutragen, ſondern daß ſie, wenn ſie ja über Staatsverwaltungen ſchreiben, nur dieſes davon ſchreiben, daß man ſich nicht damit befaſſen, von der Redekunſt, daß man ſie nicht treiben, von der Königswürde, daß man allen Umgang mit Königen fliehen müſſe, während ſogar Tragödien- und Comödiendichter immer Nutzen zu ſtiften und für Geſetze und Staatsverwaltung zu reden ſuchen. Hierzu kommt noch, daß ſie Staatsmänner nicht anders nennen, als um ſie auszulachen und ihren Ruhm zu vernichten; daß ſie zum Beyſpiel von Epaminondas ſagen, er allein habe etwas Gutes gehabt, aber — das iſt ihr Ausdruck — nur etwas winziges, dann ihn ſelbſt ein eiſernes Herz nennen, und noch fragen, was ihn nur bewogen

 habe,

habe, den ganzen Peloponnes zu durchziehen, und nicht lieber in einer Nachtmütze ſich zu Hauſe hinzuſetzen — vermuthlich wohl, um ſich ganz mit der Sorge für den Bauch zu beſchäftigen.

Was **Metrodor** in ſeinem Werke über die Philoſophie ſagt, um die Staasverwaltung lächerlich zu machen, glaube ich nicht mit Stillſchweigen übergehen zu dürfen. „Einige Weiſen, ſagt „er, haben aus einem Ueberfluß von eitlem Stolz „das Werk deſſelben ſo gut eingeſehen, daß ſie „ſich zu eben den Begierden, wie **Solon** und „**Lykurg** hinreißen ließen, und darüber *die wahren* „*Grundſätze des Lebens und der Tugend* hintanſetzten.“ Alſo war es eitler Stolz, ja ein Ueberfluß von Stolz, daß Athen frey wurde und Sparta eine gute Verfaſſung bekam, daß die Jünglinge nicht in ausgelaſſener Freyheit leben, noch mit gemeinen Huren Kinder zeugen durften, daß nicht Reichthum, Ueppigkeit und Schwelgerey, ſondern Geſetz und Gerechtigkeit in den Städten herrſchte. Denn dieß waren die Begierden **Solons** und **Lykurgs**. Nun fügt **Metrodor** noch die Läſterung hinzu: „Daher kann man auch „füglich das wahrhaft freye Gelächter über *alle* „Menſchen, vorzüglich über dieſe **Solonen** und „**Lykurgen** erheben.“ Aber, mein lieber **Metrodor**, das iſt nicht ein freyes, nein, ein ſklaviſches und ungezogenes Gelächter, welches nicht

mit

mit der für Freye beſtimmten Geißel, ſondern mit jener knotigen, womit man die Prieſter der Kybele für ihre Vergehungen an dem Matronenfeſte züchtiget, beſtraft werden muß.

Daß ſie eigentlich mit den Geſetzen ſelbſt und nicht mit den Geſetzgebern Krieg führen, kann man von Epikur hören. Dieſer fragt ſich nämlich in ſeinen Zweifeln, 62) ob der Weiſe wohl etwas thun werde, das die Geſetze verbieten, wenn er weiß, daß es verborgen bleiben wird, und antwortet dann: „Das einfache Prädikat „läßt ſich ſo leicht nicht beſtimmen.“ Das heißt: Ich werde es thun, will es aber nicht bekennen. Deßgleichen giebt er, wo ich nicht irre, in dem Schreiben an Idomeneus die Ermahnung, er ſolle doch nicht als Sklave der Geſetze und Meynungen leben, ſo lange ihm dieſe nicht durch Schläge Verdruß verurſachen.

Wenn alſo diejenigen, welche Geſetze und Staatsverwaltung aufheben, das menſchliche Leben ſelbſt umkehren und vernichten, Epikur und Metrodor aber ſich deſſen ſchuldig machen, in ſofern

62) Διαπορίαι, Gewiſſensfragen, vermuthlich eben die Schrift Epikurs, die vom Diogenes Laert. B. 10, 17. unter dem Titel διαπορίαι πρὸς Μεγαρικοὺς angeführt wird.

fern ſie ihre Schüler von Verwaltung öffentlicher Aemter abmahnen und alle, die ſich damit abgeben, haſſen, dabey auch die vornehmſten und weiſeſten Geſetzgeber ſchimpfen und andere ermahnen, die Geſetze zu verachten, wenn keine Furcht vor Schlägen und Strafen vorhanden iſt — ſo weiß ich in der That nicht, wo Kolotes den übrigen Philoſophen fälſchlicher Weiſe ſo große Beſchuldigungen macht, als er mit Grund der Wahrheit gegen Epikurs Lehre und Schriften vorbringt.

Ob der bekannte Ausſpruch: Lebe verborgen, richtig und gegründet ſey? *)

Wahrlich, auch ſelbſt der Urheber dieſes Ausſpruchs hat nicht verborgen bleiben wollen. Eben deswegen hat er ihn ja vorgebracht, damit er vor allen für einen Mann von tieferer Einſicht erkannt würde, und dadurch, daß er andere zur Unberühmtheit ermahnte, hat er ſich ſelbſt einen unverdienten Ruhm zu verſchaffen geſucht.

Den Weiſen haſſ' ich, der ſich ſelbſt nicht
weiſe iſt.

Philoxenus, Eryxis Sohn, 1) und der Sicilier Gnathon waren, wie man erzählt, nach wohl-

*) Dieſe Abhandlung iſt ſo wie die beyden vorhergehenden gegen die Epikureer gerichtet, welche lehrten, daß der Weiſe, um glücklich zu ſeyn, ſich von allen öffentlichen Geſchäften zurückziehen, und für ſich ganz verborgen und im Stillen leben müſſe. Beſonders wird Neokles, Epikurs Bruder, von Suidas als Erfinder und Urheber dieſes Lehrſatzes angegeben.

1) Dieſer Philoxenus war aus Kythera, einer Inſel an der ſüdlichen Küſte des Peloponneſes gebürtig, und hielt ſich mehrentheils am Hofe des Tyrannen Dionyſius auf. Athenäus B. 1. S. 5. ff. erzählt mehrere ſolche Anekdoten von ihm.

wohlſchmeckenden Speiſen ſo heißhungrig, daß ſie ſich in die Schüſſeln ſchneuzten, um ihren Tiſchgenoſſen den Appetit zu vertreiben, und ſich ſelbſt mit den Gerichten recht voll ſtopfen zu können. So pflegen auch Leute, die einen unbändigen und nie zu befriedigenden Ehrgeitz beſitzen, andere, die ſie für ihre Nebenbuhler anſehen, den Ruhm verdächtig zu machen, damit ſie nur deſſelben allein und ohne Streit theilhaftig werden. Sie handeln gerade ſo wie die Ruderer, welche, ob ſie gleich nach dem Hintertheile des Schiffs hinſehen, die Bewegung nach dem Vordertheile hin befördern, damit der Rückfluß des Waſſers, der vom Schlagen der Ruder entſteht, das Fahrzeug fortſtoßen helfe. Und ſo pflegen auch die, welche dergleichen Lebensregeln ertheilen, dem Ruhme gleichſam mit zurückgewendetem Geſichte nachzujagen. Denn wozu war es nöthig, dieß zu ſagen, wozu, es aufzuſchreiben und das Aufgeſchriebene der Nachwelt zu überliefern, wenn man zwar den Zeitgenoſſen verborgen bleiben will, aber doch den Nachkommen bekannt zu werden wünſcht?

Aber laßt uns nun die Sache ſelbſt etwas näher betrachten. Wie kann dieſe Maxime anders als böſe und ſchädlich ſeyn: Lebe verborgen, ſo wie einer, der Gräber erbrochen und beſtohlen hat? Ja, ſagſt du, es iſt doch immer ſchändlich, ſo zu leben, daß alle Leute darum wiſſen. Ich

aber

aber möchte dir rathen: Verhehle auch ſelbſt ein böſes Leben nicht; nein, zeige dich in deiner wahren Geſtalt, beſſere deinen Wandel und bereue was geſchehen iſt. Beſitzeſt du eine Tugend, ſo ſey der Welt nicht unnützlich; haſt du ein Laſter an dir, ſo bleibe nicht ohne Heilung und Hülfe. Beſtimme doch lieber genau, wem du eigentlich dieſe Vorſchrift ertheilſt. Haſt du dabey einen Unwiſſenden, einen Laſterhaften, oder einen Thoren im Sinne, ſo kommt es eben ſo heraus, als wenn du zu einem Fieberkranken oder Wahnſinnigen ſagen wollteſt: Verhehle dein Uebel, damit der Arzt es nicht inne werde; gehe und wirf dich in einen finſtern Winkel, ohne Jemanden deine Leiden merken zu laſſen. So ſagſt du auch zum Thoren: Gehe hin mit deinen Laſtern; dulde insgeheim die unheilbare und verderbliche Krankheit, verhehle den Neid und den Aberglauben, wie einen fieberiſchen Puls, und hüte dich ja, denen, die dir rathen und helfen können, dich anzuvertrauen.

In ältern Zeiten pflegte man die Kranken an öffentliche Orte hinzulegen. Jeder der Vorübergehenden ſagte denn auf Bitten des Kranken, was ihm in gleichem Falle nützlich und heilſam geweſen war, oder wodurch er andere von ähnlichen Uebeln befreyet hatte. Auf ſolche Weiſe ſoll die Arzeneykunſt aus einzelnen Erfahrungen entſtanden, und nach und nach zu der gegenwärtigen

tigen Größe gelangt ſeyn. Eben ſo ſollte man nun auch laſterhafte Lebensarten und die Krankheiten der Seele ganz aufdecken, damit jeder den Zuſtand des Patienten genau unterſuchen und dann zu ihm ſagen könnte: Du biſt im Zorne? Ey nimm dich vor dem oder jenem Umſtande in Acht. Du wirſt von Eiferſucht geplagt? Bediene du dich nur dieſes Mittels. Du liebſt? Auch ich bin einmal verliebt geweſen, habe mich aber eines beſſern beſonnen. Statt deſſen nun pflegt man immer das Uebel abzuläugnen, und ſeinen Zuſtand ſo viel möglich zu verhehlen und zu verſtecken, und ſtürzt ſich dadurch nur noch deſto tiefer ins Laſter.

Doch vielleicht willſt du braven und rechtſchaffenen Männern anrathen, verborgen und unbekannt zu bleiben. Nun, da iſt es eben ſo viel, als wenn du zu Epaminondas ſagteſt: Commandire du nicht die Armee — zu Lykurgus: Gieb du deinem Vaterlande nicht Geſetze — zu Thraſybulus: Tödte du nicht Tyrannen — zu Pythagoras: Ertheile du nicht Unterricht — zu Sokrates: Unterrede dich nicht mit andern — und zu dir ſelbſt, Epikur, zu allererſt: Schreib du nicht an deine Freunde in Aſien, wirb nicht in Aegypten Rekruten für deine Schule, brauche nicht die Jünglinge der Lampſakener zu deiner Leibwache, ſchicke nicht deine Bücher an alle Männer und Weiber, um mit deiner Weisheit zu prah-

prahlen, verordne nichts wegen deines Begräbniſſes. Denn wozu dienen die gemeinſchaftlichen Mahlzeiten 2)? wozu die Zuſammenkünfte deiner Freunde und der ſchönen Jünglinge? wozu ſo viele tauſend Verſe, die über den Metrodor, Ariſtobulus und Chäredemus 3) mühſelig genug zuſammengetragen worden? Damit dieſe auch im Tode nicht unbekannt und verborgen ſeyn, damit nach deiner Vorſchrift die Tugend in Vergeſſenheit kommen, die Kunſt ohne Ausübung bleiben, die Philoſophie verſtummen, und jede große That aus dem Gedächtniſſe der Menſchen verſchwinden ſollte.

Willſt du aber alle Bekanntſchaft der Menſchen aus dem Leben, wie das Licht aus einem Gaſtmahle wegnehmen, um nur dem Genuß einer geheimen und das Licht ſcheuenden Wolluſt nachſtreben zu können, ſo habe ich gar nichts gegen die Maxime: Lebe verborgen. Ich wenigſtens werde ſie befolgen, wenn ich einmal auf den Einfall komme, mit einer Hedeia zu leben, eine Leontium zur Geſellſchaft zu haben, die Tugend anzuſpucken,

2) Vermuthlich die ſogenannten Εικαδες, welche die Epikureer am 20ten Tage jedes Monats zum Andenken ihrer Lehrer zu feyern pflegten, wovon ſie den Spottnamen Εικαδισται erhielten.

3) Die beyden letztern waren Brüder Epikurs. S. Diogenes Laert. B. 10, 2.

ſpucken, und das höchſte Gut in dem Fleiſche und deſſen Kitzel zu ſetzen. Solche Zwecke bedürfen der Finſterniß und der Nacht, über ſolche muß man Vergeſſenheit und Unbekanntſchaft verbreiten. Wenn hingegen einer in der Phyſik Gott, die Gerechtigkeit und die Vorſehung, in der Sittenlehre das Geſetz, die Geſellſchaft und die Staatsverwaltung, in der Staatsverwaltung die Ehre, nicht den Vortheil preiſet, warum ſoll denn dieſer verborgen leben? Etwa, damit er keinen andern unterrichte, keinen zur Tugend ermuntere, keinem zum Muſter diene? Wäre Themiſtokles den Athenern verborgen geblieben, ſo hätte ſich Griechenland des Xerxes wohl nicht erwehren können; wäre Camillus den Römern nicht bekannt geworden, ſo ſtünde jetzt Rom nicht mehr; hätte Dio den Plato nicht kennen lernen, ſo wäre Sicilien nicht in Freyheit geſetzt worden.

So wie aber das Licht uns einander nicht nur ſichtbar, ſondern auch nützlich macht, ſo verleiht, meines Bedünkens, die Bekanntſchaft den Tugenden nicht blos Ruhm, ſondern auch Wirkſamkeit. Epaminondas, der bis in ſein vierzigſtes Jahr unbekannt blieb, half den Thebanern binnen dieſer Zeit nicht das geringſte; in der Folge aber, da er Zutrauen fand, und die Anführung der Armee bekam, rettete er nicht nur ſein Vaterland vom Untergange, ſondern befreyte auch ganz Griechenland aus der Sklaverey, indem

er ſeine Tugend zu rechter Zeit im Ruhme, wie in einem Lichte, wirkſam machte.

Ein edles Erz bekommt durchs Brauchen gröſſern Glanz,
Ein unbewohntes Haus ſtürzt mit der Zeit zuſammen — 4)

wie Sophokles ſagt. Was aber hier vom Hauſe geſagt wird, gilt eben ſo gut auch von dem Charakter eines Mannes, welcher, wenn er in Unthätigkeit vergraben liegt, gleichſam Schimmel und Alter an ſich zieht. Eine ſtumme Ruhe, ein ganz müßiges und geſchäftloſes Leben, ſtumpft die Körper ſowohl als die Seelen ab, und wie verborgene Waſſer in ſchattigen, tiefen Gegenden aus Mangel des Abfluſſes gern in Fäulniß gerathen, ſo müſſen auch bey einer ruhigen und ſtillen Lebensart, wenn ſie auch etwas Nützliches enthält, die dem Menſchen angebornen Kräfte altern und erſterben, weil ſie gar nicht geübt und in Bewegung geſetzt werden.

Siehſt du nicht, daß bey eintretender Nacht der Körper von einer trägen Schwerledigkeit befallen wird, daß die Seele eine unbehagliche Verdroſſenheit empfindet, und die Vernunft, wie ein ſchwaches Feuer in ſich ſelbſt zuſammengezogen,

 aus

4) Dieſe Stelle des Sophokles iſt ſchon in der Abhandlung: Ob ein Greis die Verwaltung eines Staates führen könne? Th. 6. S. 373. angeführt worden.

aus Trägheit und Unmuth nichts als zerriſſene und zuſammenhängende Phantaſien herumtreibt, indem ſie dadurch zeigt, wie das menſchliche Leben ſelbſt beſchaffen ſey? Aber

Wenn nun die Sonne beym Aufgang die flatternden Träume verſcheuchet —

wenn ſie gleichſam die Handlungen und Gedanken der Menſchen mit ihrem Lichte vermiſcht und dadurch alles ermuntert und rege macht, dann denken, wie Demokritus ſagt, 5) die Menſchen für den Tag auf neue Dinge, und durch das gegenſeitige Verkehr, wie durch ein feſtes Seil fortgezogen, ſtehen ſie überall zu ihren Geſchäften auf.

Ich glaube auch, daß ſelbſt das Leben, die Geburt und Theilnehmung des Menſchen an der Entſtehung ihm von Gott deswegen gegeben worden, damit er gekannt werden ſoll. Denn ſo lange derſelbe in dem gränzenloſen Univerſum in kleinen Theilen und zerſtreut herumtreibt, iſt er ganz verborgen und unbekannt; wenn aber dieſe Theile ſich zu Einer Maſſe vereinigen, und der Menſch nun eine Größe erlangt, dann ſchimmert er hervor und wird ein kenntliches, ſichtbares Weſen, da er vorher ganz unkenntlich und unſichtbar war. Die Kenntniß iſt nicht der Weg zur Exiſtenz, wie Einige behaupten, ſondern umgekehrt die Exiſtenz iſt der Weg zur Kenntniß, weil

5) S. das achte B. der Tiſchreden, Th. 6. S. 102.

weil die Kenntniß jedes der entſtehenden Dinge nicht hervorbringt, ſondern nur zeigt und ſichtbar macht. So iſt auch der Untergang des Exiſtirenden nicht eine Verſetzung in das Nichtexiſtirende, ſondern vielmehr eine Wegführung des Aufgelößten in das, was unſern Augen verborgen iſt. Um deswillen halten wir nach den alten Geſetzen unſerer Vorfahren die Sonne für den Apoll, und nennen ihn Delios und Pythios; 6) den Herrn des entgegengeſetzten Zuſtandes hingegen, er mag nun ein Gott oder ein Genius ſeyn, nennen wir Hades, 7) weil wir nach unſerer Auflöſung an einen verborgenen, uns unſichtbaren Ort gehen,

Zum Herrn der finſtern Nacht, des thatenloſen Schlafes.

Auch haben die Alten, wie ich glaube, den Menſchen

6) Zwey Beynamen des Apollo. Der erſte wird gewöhnlich von der Inſel Delus, wo Apollo gebohren seyn ſoll und vorzüglich verehret wurde, hergeleitet, hier aber von δηλος, bekannt, offenbar, in ſo fern die Sonne uns alles ſichtbar macht und den Augen darſtellt. Pythius heißt er von πυθεσθαι, erfahren, inne werden; ſonſt aber von der Schlange Python, die er vor der Beſitznehmung des delphiſchen Orakels ſoll getödtet haben.

7) Ἁδης, iſt bey den Griechen der gewöhnliche Name des Pluto, des Gottes der Unterwelt, und wird hier von αϊδης, unſichtbar, hergeleitet.

ſchen deswegen Phos 8) genannt, weil jedem der Verwandtſchaft wegen eine heftige Begierde, zu kennen und gekannt zu werden, angeboren iſt. Einige Philoſophen lehren ſogar, die Seele ſey ihrer Subſtanz nach ein Licht, und brauchen unter andern auch dieſen Beweis, weil die Seele nichts ſo ſehr verabſcheut als die Unwiſſenheit, alles, was ohne Licht iſt, fliehet, und vor finſtern Gegenſtänden, die ihr lauter Furcht und Argwohn erregen, zurückbebt. Das Licht hingegen iſt der Seele ſo angenehm und erwünſcht, daß ſie nichts anders, was ſeiner Natur nach angenehm iſt, ohne daſſelbe in der Finſterniß genießen will; ja es macht jedes Vergnügen, jeden Zeitvertreib und Genuß, dem es wie eine allgemeine Würze beygemiſcht wird, erſt recht behaglich und genießbar. Wer alle Bekanntſchaft flieht, ſich in Finſterniß hüllt und gleichſam bey lebendigem Leibe begräbt, der ſcheint ſeine Entſtehung zu verfluchen und des Lebens überdrüßig zu ſeyn.

Gleichwohl behauptet man durchgängig, ein ſicherer Beweis für die Meynung von der beſtändigen Fortdauer unſers Daſeyns ſey der Aufenthalt der Frommen und Seligen. 9) „Ihnen „ſtrahlt

8) ὁ Φως, Maſculinum, bedeutet bey den ältern Dichtern den Mann und kömmt ſo beym Homer häufig vor; aber τὸ Φως, als Neutrum, iſt die allgemeine Benennung des Lichts.

9) Bey dieſer corrupten Stelle, bin ich der Reiskiſchen Vermuthung gefolgt, wiewohl dadurch den Schwie-

„ſtrahlt die wärmende Sonne, wenn es hiernie-
„den Nacht iſt, auf Wieſen mit Purpurroſen ge-
„ſchmückt. Ein herrliches Gefilde, von fruchtbe-
„ladenen Bäumen beſchattet und voll duftender
„Blumen breitet ſich vor ihnen aus, liebliche
„Bäche durchſtrömen es in friedlichem Laufe. Hier
„ergötzen ſie ſich in wechſelſeitigem Umgange mit
„traulichen Geſprächen, und vertreiben ſich ein-
„ander die Zeit durch die Erinnerung an ihren
„vormaligen Zuſtand.“ 10) Aber der Pfad, der
von denen betreten wird, die gottlos und laſter-
haft gelebt haben, ſtürzt die Seelen in jenen dunk-
len Abgrund, „wo reißende Ströme der ſchwar-
„zen Nacht die unermeßliche Finſterniß aus-
ſpeyen,“ 11) und die Strafwürdigen aufnehmen,
um ſie in ewige Vergeſſenheit zu begraben. Denn
die Geyer zernagen nicht immerfort die Leber der
auf den Boden hingeſtreckten Verbrecher, welche

 ent-

Schwierigkeiten noch nicht ganz abgeholfen iſt. Amyot hält ſich näher an die Worte, und gibt davon folgende Ueberſetzung: neantmoins on tient, que le lieu où ſont les ames de gens de bien & bien-heureux n'eſt autre choſe que la nature de la gloire & de l'eſtre.

10) Daß dieß eine Stelle aus Pindarus iſt, ſieht man aus dem Troſtſchreiben an Apollonius Th. 1. S. 392. Doch ſcheint Plutarch manches hinzugeſetzt zu haben.

11) Ebenfalls eine Stelle aus Pindarus, die auch in der Abhandlung über das Leſen der Dichter Th. 1. S. 49. angeführt worden.

entweder durch Feuer oder durch Fäulniß zerſtört iſt; auch können da keine ungeheuren Laſten die Körper der Verdammten drücken und quälen, 12)

Denn nicht mehr wird Fleiſch und Gebein
durch Sehnen verbunden. 13)

Von dem Körper der Todten iſt kein Ueberbleibſel mehr vorhanden, welches dergleichen Strafen aushalten könnte, indem dieſe allemal etwas feſtes und widerſtehendes vorausſetzten. Das einzige Strafmittel für die, welche ein böſes Leben geführt haben, iſt in der That Unberühmtheit, Dunkelheit und gänzliche Vernichtung, welche ſie in den traurigen Strom der Vergeſſenheit wirft und dann in jenes grundloſe, ungeheure Meer verſenkt, wo ſie ganz unthätig und zu allem Guten unnütz, in ewiger Dunkelheit und Unwiſſenheit vergraben bleiben.

12) Anſpielungen auf die von den Dichtern beſchriebenen Strafen der Unterwelt.

13) Aus dem 11ten B. der Odyſſee, V. 218.

Ueber

Ueber die Namen der Berge und Flüſſe, und was in denſelben gefunden wird *).

1. Hydaſpes.

Chryſippe faßte, durch den Zorn der Venus, eine heftige Neigung zu ihrem Vater Hydaſpes, und

*) Ueber dieſe Schrift iſt man jetzt ſo ziemlich einſtimmig, daß ſie nicht den Plutarch von Chäronea zum Verfaſſer haben kann. Sie enthält eine Sammlung ganz unbekannter, zum Theil ſeltſamer und abgeſchmackter Fabeln, oft auch abergläubiſcher Meynungen, die ein weit ſpäteres Zeitalter verrathen, und man darf nur ein Paar Seiten geleſen haben, um ſich zu überzeugen, wie ſehr der Stil derſelben von dem in Plutarchs ächten Schriften verſchieden iſt. Henr. Dodwell hat in einer beſondern Abhandlung, die dem zweyten Bande der Geographiae veteris ſcriptorum Graec. minorum S. 101. ff. beygefügt iſt, eine genauere Unterſuchung über den wahren Verfaſſer angeſtellt. — Da dieſe Schrift allen Ausgaben von Plutarchs Werken angehängt iſt, auch gewöhnlich unter deſſen Namen angeführt wird, ſo habe ich geglaubt, ſie hier in der Ueberſetzung nicht übergehen zu dürfen, wiewohl ſie wenig oder keine Ausbeute giebt, und das ewige Einerley in der Erzählung äuſſerſt ermüdend iſt. In Amyots franzöſiſcher Ueberſetzung der Werke Plutarchs befindet ſie ſich nicht.

entweder durch Feuer oder durch Fäulniß zerſtört iſt; auch können da keine ungeheuren Laſten die Körper der Verdammten drücken und quälen. 12)

Denn nicht mehr wird Fleiſch und Gebein
durch Sehnen verbunden. 13)

Von dem Körper der Todten iſt kein Ueberbleibſel mehr vorhanden, welches dergleichen Strafen aushalten könnte, indem dieſe allemal etwas feſtes und widerſtehendes vorausſetzten. Das einzige Strafmittel für die, welche ein böſes Leben geführt haben, iſt in der That Unberühmtheit, Dunkelheit und gänzliche Vernichtung, welche ſie in den traurigen Strom der Vergeſſenheit wirft und dann in jenes grundloſe, ungeheure Meer verſenkt, wo ſie ganz unthätig und zu allem Guten unnütz, in ewiger Dunkelheit und Unwiſſenheit vergraben bleiben.

12) Anſpielungen auf die von den Dichtern beſchriebenen Strafen der Unterwelt.

13) Aus dem 11ten B. der Odyſſee, V. 218.

Ueber

Ueber die Namen der Berge und Flüſſe, und was in denſelben gefunden wird *).

1. Hydaſpes.

Chryſippe faßte, durch den Zorn der Venus, eine heftige Neigung zu ihrem Vater Hydaſpes, und

*) Ueber dieſe Schrift iſt man jetzt ſo ziemlich einſtimmig, daß ſie nicht den Plutarch von Chäronea zum Verfaſſer haben kann. Sie enthält eine Sammlung ganz unbekannter, zum Theil ſeltſamer und abgeſchmackter Fabeln, oft auch abergläubiſcher Meynungen, die ein weit ſpäteres Zeitalter verrathen, und man darf nur ein Paar Seiten geleſen haben, um ſich zu überzeugen, wie ſehr der Stil derſelben von dem in Plutarchs ächten Schriften verſchieden iſt. Henr. Dodwell hat in einer beſondern Abhandlung, die dem zweyten Bande der Geographiae veteris ſcriptorum Graec. minorum S. 101. ff. beygefügt iſt, eine genauere Unterſuchung über den wahren Verfaſſer angeſtellt. — Da dieſe Schrift allen Ausgaben von Plutarchs Werken angehängt iſt, auch gewöhnlich unter deſſen Namen angeführt wird, ſo habe ich geglaubt, ſie hier in der Ueberſetzung nicht übergehen zu dürfen, wiewohl ſie wenig oder keine Ausbeute giebt, und das ewige Einerley in der Erzählung äuſſerſt ermüdend iſt. In Amyots franzöſiſcher Ueberſetzung der Werke Plutarchs befindet ſie ſich nicht.

und da ſie dieſe unnatürliche Liebe nicht bekämpfen konnte, gieng ſie einſt, von ihrer Amme begleitet, in tiefer Nacht zu ihm hin. Der König, für den dieſe Sache ſehr unglückliche Folgen hatte, ließ die Alte, als Anſtifterinn alles Unheils, lebendig begraben, ſeine Tochter aber ans Kreuz ſchlagen und ſtürzte ſich dann ſelbſt in den Fluß, 1) der von ihm den Namen Hydaſpes führt. Er fließt durch Indien in ſehr ſchnellem Laufe, und fällt dann in die ſaroniſche Syrte. In demſelben erzeugt ſich ein Stein, Lychnis genannt. 2) Er hat die Farbe des Oels, iſt heiß, und wird bey zunehmendem Monde unter Flötenſpiel gefunden. Die Reichen und Vornehmen bedienen ſich ſeiner ſehr gern. An dem ſogenannten Thore dieſes Fluſſes 3) wächſt ein, dem Heliotropion (Sonnenwende) ähnliches Kraut. Wenn man dieſes zerquetſcht, und ſich in der heißen Jahreszeit mit dem Safte beſtreicht, ſo kann man die

1) Im Texte ſtehet noch dabey Ἰνδὸς, als wenn der Hydaſpes und Indus einerley Strom wäre. Ich habe daher den Namen Indus weggelaſſen, um den Autor wenigſtens von dieſer Seite nichts Ungereimtes ſagen zu laſſen. Wo aber dieſe ſaroniſche Syrte zu finden ſeyn ſoll, weiß Niemand.

Dieſes Steins gedenkt auch Plinius B. 37. K. 29. und ſagt, die vornehmſte Gattung komme aus Indien. Anderwärts heißt er auch Lychnitis.

Vermuthlich ſoll ein enger Paß zwiſchen Gebirgen gemeynet ſeyn, durch welchen dieſer Fluß hindurch geht.

die Ausdünſtung auch der größten Hitze ohne Gefahr ertragen.

Die Einwohner haben die Gewohnheit, Mädchen von liederlicher Aufführung ans Kreuz zu ſchlagen, und dann ihre Leichname in den Fluß zu werfen, wobey ſie in ihrer Sprache eine Hymne auf die Venus ſingen. Auch begraben ſie jährlich ein dazu verurtheiltes altes Weib lebendig, neben einem Hügel, der Therogonos (Schlangenneſt) genannt wird. Sogleich kommen von der Höhe kriechende und andere, da herum ſich aufhaltende ſchädliche Thiere in großer Menge herab, und verzehren die Alte, wie Chryſermus im achtzigſten Buche der indiſchen Geſchichte erzählt. Auch redet Archelaus im dreyzehnten Buche von den Flüſſen umſtändlich davon. 4)

An dieſem Fluſſe liegt ein Berg, der den Namen Elephas (Elephantenberg) durch folgende Veranlaſſung bekommen hat. Als Alexander, der Makedonier, mit einem Heere nach Indien kam, und die Einwohner den Entſchluß faßten, ſich

4) Bey dieſer Gelegenheit will ich ein für allemal erinnern, daß die Schriftſteller, die der Verfaſſer anführt, oder doch die ihnen beygelegten Werke, weiter gar nicht vorkommen; daß alſo kein geringer Verdacht vorhanden iſt, daß wo nicht alle, doch die mehreſten von ihm erdichtet worden ſind. So kommt wohl ein Chryſermus, als Verfaſſer einer peloponneſiſchen Geſchichte, auch ein Archelaus vor, aber von den hier angeführten Schriften weiß Niemand etwas.

ſich ihm zu widerſetzen, ward ein Elephant des Porus, des Königs dieſer Länder, auf einmal wüthend, lief auf den Hügel der Sonne, und ſprach da mit menſchlicher Stimme folgendes: „König und Herr, der du vom Gegaſius ab„ſtammſt, laß dir ja nicht einfallen, dich dem „Alexander zu widerſetzen! Denn Alexander iſt „Jupiters Sohn." Nach Endigung dieſer Rede ſtarb er. Als Porus dieß vernommen hatte, gerieth er in große Furcht, warf ſich Alexandern zu Füßen und bat um Friede. Er wurde ſeines Wunſches gewährt, und nannte nun den Berg Elephas, wie Derkyllus im dritten Buche von den Bergen erzählt.

2. Iſmenus.

Der Iſmenus iſt ein Fluß in Böotien, bey der Stadt Theben. Er führte ſonſt den Namen Kadmusfuß aus folgender Urſache. Als Kadmus den die Quelle hütenden Drachen 5) erſchoſſen hatte, und das Waſſer durch deſſen Blut vergiftet fand, gieng er in der Gegend umher, um eine andere Quelle aufzuſuchen. Durch Fügung der Minerva kam er zur korykiſchen Höhle

5) Es war die Quelle des Mars. Die Zähne der erlegten Schlange mußte Kadmus ſäen, woraus Menſchen hervorwuchſen, welche Σπαρτοι, die Geſäeten, hießen. S. Ovids Verwandlungen B. 3. im Anfange.

le 6) und trat hier mit dem rechten Fuße etwas tiefer in Schlamm. An dieſem Orte entſprang nun ein Fluß, weßwegen der Held einen Stier opferte, und jenen Kadmusfuß nannte. Einige Zeit hernach ſtürzte ſich Iſmenus, ein Sohn des Amphions und der Niobe, da er vom Apollo mit einem Pfeile verwundet worden, und die heftigſten Schmerzen empfand, in den vorbeſagten Fluß, der nun von ihm den Namen Iſmenus erhielt. Dieß erzählt Soſtraſtus im zweyten Buche von den Flüſſen.

An dem Fluſſe Iſmenus liegt der Berg Kithäron, welcher ſonſt Aſterius hieß, und zwar aus folgender Urſache. Böotus, Neptuns Sohn, wollte von zwey edlen Frauenzimmern diejenige heyrathen, welche für ihn am vortheilhafteſten ſeyn würde, und da er einſt beyde des Nachts auf der Spitze eines bisher namenloſen Hügels erwartete, fiel unverſehens ein Stern vom Himmel auf die Schultern der Eurythemiſte, und verſchwand ſogleich wieder. Böotus errieth, was dieß zu bedeuten hätte, heyrathete das Mädchen,

6) Man hat zwey Höhlen dieſes Namens, die eine am Berge Parnaſſus in Phokis, die andere in Kilikien. Keine von beyden kann hier gemeynt ſeyn. Denn dieſe muß in der Nähe von Theben gelegen haben, wovon aber Niemand etwas wiſſen will. In der Reiſkiſchen Ausgabe heißt ſie Καρυκυνον, in der Hudſoniſchen der Geograph. minorum Καρυκαιον.

chen, und nannte den Berg dieſes Vorfalls wegen Aſterius. Nachher aber bekam derſelbe den Namen Kithäron durch folgende Veranlaſſung. Tiſiphone, eine der Furien, faßte Neigung zu einem ſchönen Jüngling, Namens Kithäron, und da ſie der Heftigkeit ihrer Liebe nicht widerſtehen konnte, ließ ſie ihm wegen geheimer Zuſammenkünfte Anträge thun. Allein ihre, Entſetzen erregende Geſtalt ſchreckte ihn ſo ſehr ab, daß er ſie nicht einmal einer Antwort würdigte. Weil ſie ſich nun in ihrer Erwartung betrogen fand, riß ſie eine Schlange aus ihren Haaren, und warf ſie auf den übermüthigen und ſpröden Jüngling. Dieſe ſchlang ſich ſogleich um ihn herum, und raubte ihm das Leben, da er eben auf den Höhen des Aſterius die Schaafe hütete. Durch Fügung der Götter bekam nun der Berg von ihm den Namen Kithäron, wie Leon, der Byzanter, in der Böotiſchen Geſchichte meldet.

Hermeſianax, der Kyprier, erzählt dagegen folgende Begebenheit. Helikon und Kithäron waren Brüder, aber von ſehr verſchiedener Geſinnung und Denkungsart. Helikon war ſanft, muthig und gütig, und pflegte ſeine betagten Eltern auf das ſorgfältigſte; Kithäron hingegen war äußerſt habſüchtig, und um das Vermögen ganz an ſich ziehen zu können, tödtete er erſt ſeinen Vater, und warf dann ſeinen Bruder hinterliſtiger Weiſe von einem Felſen, ſtürzte aber ſelbſt mit

ihm herab. Durch göttliche Fügung wurden ſie in Berge gleiches Namens verwandelt. Kitháron ward ſeiner Gottloſigkeit wegen ein Schlupfwinkel 7) der Furien, Helikon aber, zur Belohnung ſeiner kindlichen Liebe, der Lieblingsaufenthalt der Muſen.

3. Hebrus.

Der Hebrus iſt ein Fluß in Thrakien, und hat den Namen 8) von den Wirbeln in ſeinem reißenden Strome erhalten. Kaſander, der König dieſer Gegenden, heyrathete die Krotonike, und zeugte mit ihr einen Sohn, Namens Hebrus. Nachdem er ſich von ſeiner erſten Frau geſchieden hatte, vermählte er ſich zum zweytenmal mit der Damaſippe, Atrax Tochter, welche ſich in ihren Stiefſohn verliebte, und ihn um eine Zuſammenkunft bitten ließ. Allein der Jüngling floh ſeine Stiefmutter wie eine Furie, und widmete ſich ganz der Jagd. Die unzüchtige Frau, die ſich

7) Nach den Worten des Textes, eine Fabel der Furien, μυθος Ερινυων. Ich leſe dafür μυχος, in Beziehung auf das folgende ενδιαιτημα.

8) Dieſe Stelle iſt verdorben. Vermuthlich fehlen nach Θρακης die Worte: εκαλειτο μεν προτερον Ρομβος — er hieß vorher Rhombus, welchen Namen er von den Wirbeln — bekommen hatte. Denn Hebrus bedeutet nicht Wirbel und dieſen Namen erhielt er nach der folgenden Erzählung, erſt von Kaſanders Sohne.

ſchen deswegen Phos 8) genannt, weil jedem der Verwandtſchaft wegen eine heftige Begierde, zu kennen und gekannt zu werden, angeboren iſt. Einige Philoſophen lehren ſogar, die Seele ſey ihrer Subſtanz nach ein Licht, und brauchen unter andern auch dieſen Beweis, weil die Seele nichts ſo ſehr verabſcheut als die Unwiſſenheit, alles, was ohne Licht iſt, fliehet, und vor finſtern Gegenſtänden, die ihr lauter Furcht und Argwohn erregen, zurückbebt. Das Licht hingegen iſt der Seele ſo angenehm und erwünſcht, daß ſie nichts anders, was ſeiner Natur nach angenehm iſt, ohne daſſelbe in der Finſterniß genießen will; ja es macht jedes Vergnügen, jeden Zeitvertreib und Genuß, dem es wie eine allgemeine Würze beygemiſcht wird, erſt recht behaglich und genießbar. Wer alle Bekanntſchaft flieht, ſich in Finſterniß hüllt und gleichſam bey lebendigem Leibe begräbt, der ſcheint ſeine Entſtehung zu verfluchen und des Lebens überdrüßig zu ſeyn.

Gleichwohl behauptet man durchgängig, ein ſicherer Beweis für die Meynung von der Beſtändigen Fortdauer unſers Daſeyns ſey der Aufenthalt der Frommen und Seligen. 9) „Ihnen „ſtrahlt

8) ὁ Φως, als Maſculinum, bedeutet bey den ältern Dichtern den Mann und kömmt ſo beym Homer häufig vor; aber τὸ Φως, als Neutrum, iſt die allgemeine Benennung des Lichts.

9) Bey dieſer corrupten Stelle, bin ich der Reiskiſchen Vermuthung gefolgt, wiewohl dadurch den Schwie-

„ſtrahlt die wärmende Sonne, wenn es hierniedrigen Nacht iſt, auf Wieſen mit Purpurroſen ge„ſchmückt. Ein herrliches Gefilde, von fruchtbe„ladenen Bäumen beſchattet und voll duftender „Blumen breitet ſich vor ihnen aus, liebliche „Bäche durchſtrömen es in friedlichem Laufe. Hier „ergötzen ſie ſich in wechſelſeitigem Umgange mit „traulichen Geſprächen, und vertreiben ſich ein„ander die Zeit durch die Erinnerung an ihren „vormaligen Zuſtand.“ 10) Aber der Pfad, der von denen betreten wird, die gottlos und laſterhaft gelebt haben, ſtürzt die Seelen in jenen dunklen Abgrund, „wo reißende Ströme der ſchwar„zen Nacht die unermeßliche Finſterniß ausſpeyen,“ 11) und die Strafwürdigen aufnehmen, um ſie in ewige Vergeſſenheit zu begraben. Denn die Geyer zernagen nicht immerfort die Leber der auf den Boden hingeſtreckten Verbrecher, welche

Schwierigkeiten noch nicht ganz abgeholfen iſt. Amyot hält ſich näher an die Worte, und gibt davon folgende Ueberſetzung: neantmoins on tient, que le lieu où ſont les ames de gens de bien & bien-heureux n'eſt autre choſe que la nature de la gloire & de l'eſtre.

10) Daß dieß eine Stelle aus Pindarus iſt, ſieht man aus dem Troſtſchreiben an Apollonius Th. 1. S. 392. Doch ſcheint Plutarch manches hinzugeſetzt zu haben.

11) Ebenfalls eine Stelle aus Pindarus, die auch in der Abhandlung über das Leſen der Dichter Th. 1. S. 49. angeführt worden.

entweder durch Feuer oder durch Fäulniß zerſtört iſt; auch können da keine ungeheuren Laſten die Körper der Verdammten drücken und quälen, 12)

Denn nicht mehr wird Fleiſch und Gebein
durch Sehnen verbunden. 13)

Von dem Körper der Todten iſt kein Ueberbleibſel mehr vorhanden, welches dergleichen Strafen aushalten könnte, indem dieſe allemal etwas feſtes und widerſtehendes vorausſetzten. Das einzige Strafmittel für die, welche ein böſes Leben geführt haben, iſt in der That Unberühmtheit, Dunkelheit und gänzliche Vernichtung, welche ſie in den traurigen Strom der Vergeſſenheit wirft und dann in jenes grundloſe, ungeheure Meer verſenkt, wo ſie ganz unthätig und zu allem Guten unnütz, in ewiger Dunkelheit und Unwiſſenheit vergraben bleiben.

12) Anſpielungen auf die von den Dichtern beſchriebenen Strafen der Unterwelt.

13) Aus dem 11ten B. der Odyſſee, V. 218.

Ueber

Ueber die Namen der Berge und Flüſſe, und was in denſelben gefunden wird *).

1. Hydaſpes.

Chryſippe faßte, durch den Zorn der Venus, eine heftige Neigung zu ihrem Vater Hydaſpes, und

*) Ueber dieſe Schrift iſt man jetzt ſo ziemlich einſtimmig, daß ſie nicht den Plutarch von Chäronea zum Verfaſſer haben kann. Sie enthält eine Sammlung ganz unbekannter, zum Theil ſeltſamer und abgeſchmackter Fabeln, oft auch abergläubiſcher Meynungen, die ein weit ſpäteres Zeitalter verrathen, und man darf nur ein Paar Seiten geleſen haben, um ſich zu überzeugen, wie ſehr der Stil derſelben von dem in Plutarchs ächten Schriften verſchieden iſt. Henr. Dodwell hat in einer beſondern Abhandlung, die dem zweyten Bande der Geographiae veteris ſcriptorum Graec. minorum S. 101. ff. beygefügt iſt, eine genauere Unterſuchung über den wahren Verfaſſer angeſtellt. — Da dieſe Schrift allen Ausgaben von Plutarchs Werken angehängt iſt, auch gewöhnlich unter deſſen Namen angeführt wird, ſo habe ich geglaubt, ſie hier in der Ueberſetzung nicht übergehen zu dürfen, wiewohl ſie wenig oder keine Ausbeute giebt, und das ewige Einerley in der Erzählung äuſſerſt ermüdend iſt. In Amyots franzöſiſcher Ueberſetzung der Werke Plutarchs befindet ſie ſich nicht.

und da ſie dieſe unnatürliche Liebe nicht bekämpfen konnte, gieng ſie einſt, von ihrer Amme begleitet, in tiefer Nacht zu ihm hin. Der König, für den dieſe Sache ſehr unglückliche Folgen hatte, ließ die Alte, als Anſtifterinn alles Unheils, lebendig begraben, ſeine Tochter aber ans Kreuz ſchlagen und ſtürzte ſich dann ſelbſt in den Fluß, 1) der von ihm den Namen Hydaſpes führt. Er fließt durch Indien in ſehr ſchnellem Laufe, und fällt dann in die ſaroniſche Syrte. In demſelben erzeugt ſich ein Stein, Lychnis genannt. 2) Er hat die Farbe des Oels, iſt heiß, und wird bey zunehmendem Monde unter Flötenſpiel gefunden. Die Reichen und Vornehmen bedienen ſich ſeiner ſehr gern. An dem ſogenannten Thore dieſes Fluſſes 3) wächſt ein, dem Heliotropion (Sonnenwende) ähnliches Kraut. Wenn man dieſes zerquetſcht, und ſich in der heißen Jahreszeit mit dem Safte beſtreicht, ſo kann man die

1) Im Texte ſtehet noch dabey Ινδος; als wenn der Hydaſpes und Indus einerley Strom wäre. Ich habe daher den Namen Indus weggelaſſen, um den Autor wenigſtens von dieſer Seite nichts Ungereimtes ſagen zu laſſen. Wo aber dieſe ſaroniſche Syrte zu finden ſeyn ſoll, weiß Niemand.

2) Dieſes Steins gedenkt auch Plinius B. 37. §. 29. und ſagt, die vornehmſte Gattung komme aus Indien. Anderwärts heißt er auch Lychnitis.

3) Vermuthlich ſoll ein enger Paß zwiſchen Gebirgen gemeynet ſeyn, durch welchen dieſer Fluß hindurch geht.

die Ausdünſtung auch der größten Hitze ohne Gefahr ertragen.

Die Einwohner haben die Gewohnheit, Mädchen von liederlicher Aufführung ans Kreuz zu ſchlagen, und dann ihre Leichname in den Fluß zu werfen, wobey ſie in ihrer Sprache eine Hymne auf die Venus ſingen. Auch begraben ſie jährlich ein dazu verurtheiltes altes Weib lebendig, neben einem Hügel, der Therogonos (Schlangenneſt) genannt wird. Sogleich kommen von der Hohe kriechende und andere, da herum ſich aufhaltende ſchädliche Thiere in großer Menge herab, und verzehren die Alte, wie Chryſermus im achtzigſten Buche der indiſchen Geſchichte erzählt. Auch redet Archelaus im dreyzehnten Buche von den Flüſſen umſtändlich davon. 4)

An dieſem Fluſſe liegt ein Berg, der den Namen Elephas (Elephantenberg) durch folgende Veranlaſſung bekommen hat. Als Alexander, der Makedonier, mit einem Heere nach Indien kam, und die Einwohner den Entſchluß faßten, ſich

4) Bey dieſer Gelegenheit will ich ein für allemal erinnern, daß die Schriftſteller, die der Verfaſſer anführt, oder doch die ihnen beygelegten Werke, weiter gar nicht vorkommen; daß alſo kein geringer Verdacht vorhanden iſt, daß wo nicht alle, doch die mehreſten von ihm erdichtet worden ſind. So kommt wohl ein Chryſermus, als Verfaſſer einer peloponneſiſchen Geſchichte, auch ein Archelaus vor, aber von den hier angeführten Schriften weiß Niemand etwas.

ſich ihm zu widerſetzen, ward ein Elephant des Porus, des Königs dieſer Länder, auf einmal wüthend, lief auf den Hügel der Sonne, und ſprach da mit menſchlicher Stimme folgendes: „König und Herr, der du vom Gegaſius ab- „ſtammſt, laß dir ja nicht einfallen, dich dem „Alexander zu widerſetzen! Denn Alexander iſt „Jupiters Sohn.“ Nach Endigung dieſer Rede ſtarb er. Als Porus dieß vernommen hatte, gerieth er in große Furcht, warf ſich Alexandern zu Füßen und bat um Friede. Er wurde ſeines Wunſches gewährt, und nannte nun den Berg Elephas, wie Derkyllus im dritten Buche von den Bergen erzählt.

2. Iſmenus.

Der Iſmenus iſt ein Fluß in Böotien, bey der Stadt Theben. Er führte ſonſt den Namen Kadmusfuß aus folgender Urſache. Als Kadmus den die Quelle hütenden Drachen 5) erſchoſſen hatte, und das Waſſer durch deſſen Blut vergiftet fand, gieng er in der Gegend umher, um eine andere Quelle aufzuſuchen. Durch Fügung der Minerva kam er zur korykiſchen Höh-

le

5) Es war die Quelle des Mars. Die Zähne der erlegten Schlange mußte Kadmus ſäen, woraus Menſchen hervorwuchſen, welche Σπαρτοι, die Geſäeten, hießen. S. Ovids Verwandlungen B. 3. im Anfange.

le 6) und trat hier mit dem rechten Fuße etwas tiefer in Schlamm. An dieſem Orte entſprang nun ein Fluß, weßwegen der Held einen Stier opferte, und jenen Kadmusfuß nannte. Einige Zeit hernach ſtürzte ſich Iſmenus, ein Sohn des Amphions und der Niobe, da er vom Apollo mit einem Pfeile verwundet worden, und die heftigſten Schmerzen empfand, in den vorbeſagten Fluß, der nun von ihm den Namen Iſmenus erhielt. Dieß erzählt Soſtraſtus im zweyten Buche von den Flüſſen.

An dem Fluſſe Iſmenus liegt der Berg Kithäron, welcher ſonſt Aſterius hieß, und zwar aus folgender Urſache. Böotus, Neptuns Sohn, wollte von zwey edlen Frauenzimmern diejenige heyrathen, welche für ihn am vortheilhafteſten ſeyn würde, und da er einſt beyde des Nachts auf der Spitze eines bisher namenloſen Hügels erwartete, fiel unverſehens ein Stern vom Himmel auf die Schultern der Eurythemiſte, und verſchwand ſogleich wieder. Böotus errieth, was dieß zu bedeuten hätte, heyrathete das Mädchen,

6) Man hat zwey Höhlen dieſes Namens, die eine am Berge Parnaſſus in Phokis, die andere in Kilikien. Keine von beyden kann hier gemeynt ſeyn. Denn dieſe muß in der Nähe von Theben gelegen haben, wovon aber Niemand etwas wiſſen will. In der Reiſkiſchen Ausgabe heißt ſie Κωρύκυνον, in der Hudſoniſchen der Geograph. minorum Κωρύκαιον.

chen, und nannte den Berg dieſes Vorfalls wegen Aſterius. Nachher aber bekam derſelbe den Namen Kithäron durch folgende Veranlaſſung. Tiſiphone, eine der Furien, faßte Neigung zu einem ſchönen Jüngling, Namens Kithäron, und da ſie der Heftigkeit ihrer Liebe nicht widerſtehen konnte, ließ ſie ihm wegen geheimer Zuſammenkünfte Anträge thun. Allein ihre, Entſetzen erregende Geſtalt ſchreckte ihn ſo ſehr ab, daß er ſie nicht einmal einer Antwort würdigte. Weil ſie ſich nun in ihrer Erwartung betrogen fand, riß ſie eine Schlange aus ihren Haaren, und warf ſie auf den übermüthigen und ſpröden Jüngling. Dieſe ſchlang ſich ſogleich um ihn herum, und raubte ihm das Leben, da er eben auf den Höhen des Aſterius die Schaafe hütete. Durch Fügung der Götter bekam nun der Berg von ihm den Namen Kithäron, wie Leon, der Byzanter, in der Böotiſchen Geſchichte meldet.

Hermeſianax, der Kyprier, erzählt dagegen folgende Begebenheit. Helikon und Kithäron waren Brüder, aber von ſehr verſchiedener Geſinnung und Denkungsart. Helikon war ſanft, muthig und gütig, und pflegte ſeine betagten Eltern auf das ſorgfältigſte; Kithäron hingegen war äußerſt habſüchtig, und um das Vermögen ganz an ſich ziehen zu können, tödtete er erſt ſeinen Vater, und warf dann ſeinen Bruder hinterliſtiger Weiſe von einem Felſen, ſtürzte aber ſelbſt mit

ihm

ihm herab. Durch göttliche Fügung wurden ſie in Berge gleiches Namens verwandelt. Kithäron ward ſeiner Gottloſigkeit wegen ein Schlupfwinkel 7) der Furien, Helikon aber, zur Belohnung ſeiner kindlichen Liebe, der Lieblingsaufenthalt der Muſen.

3. Hebrus.

Der Hebrus iſt ein Fluß in Thrakien, und hat den Namen 8) von den Wirbeln in ſeinem reißenden Strome erhalten. Kaſander, der König dieſer Gegenden, heyrathete die Krotonike, und zeugte mit ihr einen Sohn, Namens Hebrus. Nachdem er ſich von ſeiner erſten Frau geſchieden hatte, vermählte er ſich zum zweytenmal mit der Damaſippe, Atrax Tochter, welche ſich in ihren Stiefſohn verliebte, und ihn um eine Zuſammenkunft bitten ließ. Allein der Jüngling floh ſeine Stiefmutter wie eine Furie, und widmete ſich ganz der Jagd. Die unzüchtige Frau, die ſich

7) Nach den Worten des Textes, eine Fabel der Furien, μυθος Ερινυων. Ich leſe dafür μυχος, in Beziehung auf das folgende ενδιαιτημα.

8) Dieſe Stelle iſt verdorben. Vermuthlich fehlen nach Θρακης die Worte: εκαλειτο μεν προτερον Ρομβος — er hieß vorher Rhombus, welchen Namen er von den Wirbeln — bekommen hatte. Denn Hebrus bedeutet nicht Wirbel und dieſen Namen erhielt er nach der folgenden Erzählung, erſt von Kaſanders Sohne.

ſich in ihrer Hoffnung betrogen ſah, klagte nun den tugendhaften Jüngling fälſchlich an, daß er ihr habe Gewalt anthun wollen. Kaſander gerieth darüber in Eiferſucht, lief im äußerſten Zorne nach dem Walde, und verfolgte mit bloßem Schwerdt ſeinen Sohn, als einen, der das väterliche Ehbett hätte beflecken wollen. Da nun der Sohn weiter keine Rettung vor ſich ſah, ſtürzte er ſich in den Fluß **Rhombus**, der von ihm den Namen Hebrus bekam, wie **Timotheus** im zehnten Buche von den Flüſſen erzählt.

An demſelben liegt der Berg Pangäus, der ſeinen Namen durch folgende Veranläſſung bekommen hat. **Pangäus**, ein Sohn des **Mars** und der **Kritobule**, beſchlief unwiſſender Weiſe ſeine eigene Tochter, und gerieth darüber in ſolche Verzweiflung, daß er auf den Berg Karmanius lief, und ſich aus allzugroßer Betrübniß mit ſeinem eigenen Schwerdte ums Leben brachte. Durch göttliche Fügung erhielt nun der Ort den Namen Pangäus.

In vorbeſagtem Fluſſe wächſt ein gewiſſes Kraut, das dem Doſtenkraute ähnlich iſt. Die Thrakier brechen deſſen Spitzen ab, legen ſie, wenn ſie ſich vorher mit Brod geſättiget haben, aufs Feuer, und ziehen mit dem Athem den aufſteigenden Dampf in ſich, wovon ſie trunken werden, und in einen tiefen Schlaf fallen. Auch wächſt auf dem Berge Pangäus eine Pflanze, die

die aus folgender Urſache Kithara genennt wird. Die thrakiſchen Weiber, die den Orpheus zerriſſen hatten, warfen deſſen Glieder in den Fluß Hebrus. Der Kopf des Getödteten wurde durch Vorſehung der Götter in eine Schlange verwandelt, 9) die Leyer behielt nach Apolls Willen ihre Geſtalt, und aus dem vergoßnen Blute ſproßte eine Pflanze hervor, die Kithara (Zither) genennt wird, weil ſie bey der Feyer des Bakchusfeſtes den Ton einer Zither von ſich giebt. Die Einwohner bedecken ſich dann mit Rehfellen, tragen Thyrſen 10) in der Hand, und ſingen ein gewiſſes Lied, welches ſo lautet: „Dann wirſt „du weiſe ſeyn, wann du vergebens wirſt weiſe „ſeyn." Dieß erzählt Kleitonymus im dritten Buche der tragiſchen Begebenheiten.

4. Ganges.

Der Ganges iſt ein Fluß in Indien; ſeinen Namen hat er durch folgende Veranlaſſung bekommen. Eine kalauriſche Nymphe gebahr einem Inder einen Sohn von ungemeiner Schönheit, welcher Ganges hieß. Einſt beſchlief dieſer unwiſſender Weiſe in der Trunkenheit ſeine eigene Mut-

9) Man vergleiche damit Ovids Erzählung im 11ten Buche der Verwandlungen, V. 50 ff. Die Worte του σωματος ſcheinen anzuzeigen, daß hier etwas fehlt.

10) Oder, mit Epheu umwundene Stäbe, welche die Bakchanten zu tragen pflegten.

Mutter Diopithuſa. Als er bey Tage von der Amme die wahre Beſchaffenheit der Sache erfuhr, ſtürzte er ſich aus allzugroßer Betrübniß in einen Fluß, der vorher Chliarus hieß, und nun nach ihm den Namen Ganges bekam. An deſſen Ufern wächſt eine dem Bugloſſus oder Borretſch ähnliche Pflanze. Dieſe zerquetſcht man, hebt den ausgepreßten Saft auf, und ſpritzt ihn um die Höhlen der Tiger her, welche vermöge der Kraft der ausgegoſſenen Feuchtigkeit 11) nicht hervorgehen können und ſterben. So erzählt Kalliſthenes im dritten Buche von der Jagd.

An dem Ganges liegt ein Berg, der folgender Urſache wegen Anatole (Aufgang) genannt wird. Der Sonnengott ſah einſt die Anaxibia in einer reizenden Gegend liegen und entbrannte gegen ſie in eine ſo große und unbeſiegbare Liebe, daß er ſie eifrigſt verfolgte, in der Abſicht, ihr Gewalt anzuthun. Da Anaxibia ſich weiter nicht zu retten wußte, nahm ſie ihre Zuflucht zu dem Tempel der Diana Orthia, 12) der auf einem Berge, Namens Koryphe (Gipfel oder Spitze)

11) Im Texte ſteht das Wort *πραρια*, das hier nach dem Zuſammenhange Saft oder Feuchtigkeit bedeuten muß, aber ſonſt nirgends ſo gebraucht wird. Vielleicht verräth auch dieſes Wort die ſpätere Entſtehung der Schrift.

12) Unter dieſem Beynamen wurde Artemis oder Diana wohl hin und wieder in Griechenland, beſonders in Sparta, verehrt, aber nicht in Indien.

Spitze) lag, und verſchwand daſelbſt vor ſeinen Augen. Der Gott folgte ihr auf dem Fuße nach, und da er ſeine Geliebte nirgends fand, gieng er vor Verdruß an dieſem Orte auf. Die Einwohner nannten nun dieſes Verfalls wegen den Berg Anatole (Aufgang der Sonne), wie Kámaron im zehnten Buche der indiſchen Geſchichten erzählt.

5. Phaſis.

Der Phaſis iſt ein Fluß in Skythiea, und fließt neben einer Stadt gleiches Namens 13) vorbey. Er hieß ſonſt Arkturos (Bärenhüter) wegen der Lage der kalten Länder. Den andern Namen bekam er aus folgender Urſache. Phaſis, ein Sohn des Sonnengottes und der Okyrrhoe, Okeanus Tochter, ergriff ſeine Mutter auf friſcher That im Ehebruch, und tödtete ſie. Bey Erſcheinung der Furien gerieth er in Wahnſinn und ſtürzte ſich in den Arkturus, der nun nach ihm Phaſis genannt wurde.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Staude, Namens Leukophyllos (Weißblatt). 14) Man findet ſie

13) Phaſis war eine griechiſche Colonie und ein anſehnlicher Handelsort, Strabo, Plinius und Pomponius gedenken dieſer Stadt ebenfalls.

14) Die folgende Erzählung iſt, ſo wie mehrere aus dieſer Schrift, der Abhandlung des Ariſtoteles de mirabilibus auſcultationibus N. 169. beygefügt, wo H. Beckmann ſagt, daß er dieſe Pflanze oder Staude weder bey einem ältern noch neuern Botaniker habe finden können.

ſie gegen den Anfang des Frühlings an den Myſterien der Hekate, und zwar in der Morgendämmerung unter begeiſternden Geſängen. 15) Eiferſüchtige Männer brechen ſie ab, ſtreuen ſie um das Schlafzimmer ihrer Weiber herum, und erhalten dadurch ihr Ehebette unbefleckt. Wenn ein Laſterhafter etwa in der Trunkenheit frech genug iſt, ſich nicht daran zu kehren, und einen ſolchen Platz betritt, ſo verliert er alle vernünftige Ueberlegung, und bekennt jedem ſogleich, was er Böſes verübt hat, oder verüben wollte. Die Umſtehenden ergreifen ihn nun, und werfen ihn, in eine Thierhaut genäht, in den Schlund der Gottloſen, eine runde Oeffnung, die einem Brunnen ähnlich iſt. Dieſer ſtößt nach dreyßig Tagen den hineingeworfenen Körper, mit Würmern bedeckt, in den mäotiſchen See. Alsbald erſcheinen vorher nicht geſehene Geyer und zerreißen den Leichnam, wie Kteſippus im zweyten Buche der ſkythiſchen Geſchichte erzählt.

An dem Phaſis liegt der Berg Kaukaſus, welcher ſonſt den Namen Boreas Bett führte, aus folgender Urſache. Boreas entführte aus verliebter Neigung die Chloris, Arkturus Tochter, brachte ſie auf einen Hügel, Niphantes (der beſchneite) genannt, und zeugte mit ihr einen Sohn, Hyr-

15) Für das unverſtändliche προς πανισμον ενθεον, habe ich die Hudſoniſche Conjectur προς παιανισμον ενθεον in die Ueberſetzung aufgenommen.

Hyrpax, der dem Heniochus in der Regierung folgte. Davon hieß nun der Berg Boreas Bett. Den Namen Kaukaſus erhielt er folgendes Umſtands wegen. Nach dem Streite mit den Rieſen floh Kronos, um Jupiters Drohungen auszuweichen, nach der Spitze von Boreas Bett, und hielt ſich da unter der Geſtalt eines Krokodills verborgen. Prometheus ſchnitt den Kaukaſus, einen Hirten des Landes, auf, betrachtete die Beſchaffenheit ſeiner Eingeweide, und er ſah daraus, daß die Feinde nicht ferne wären. 16) Hierauf erſchien Jupiter ſelbſt, band ſeinen Vater mit geflochtener Wolle, und warf ihn in den Tartarus; den Berg aber nannte er jenem Hirten zu Ehren Kaukaſus, ließ den Prometheus daran feſſeln, und zwang ihn, ſich von einem Adler, der ſeine Eingeweide fraß, foltern zu laſſen, weil er ſich an den Eingeweiden vergriffen hatte, wie Kleanthes im dritten Buche des Götterſtreites erzählt. Eben dieſem zufolge wächſt auf dem Berge ein gewiſſes Kraut, Prometheios, ge-

 nannt,

16) Bey dieſer Stelle bin ich der von Hemſterhuis in den Anmerkungen zum Lukian Th. 1. S. 202 angegebenen Verbeſſerung gefolgt. Auch muß wohl im vorhergehenden τιτανομαχια ſtatt γιγαντομαχια geleſen werden, weil Kronos oder Saturn nicht zu den Giganten oder den Himmel ſtürmenden Rieſen, ſondern zu den Titanen gehört.

nannt, 17) welches Medea ſammelte, und den ausgepreßten Saft gegen die feindſeligen Geſinnungen ihres Vaters brauchte.

6. Arar.

Der Arar iſt ein Fluß im Lande der Kelten. Den Namen ſoll er von ſeiner Vereinigung mit dem Rhodanus 18) bekommen haben, denn in dieſen ergießt er ſich im Lande der Allobroger. Er hieß vorher Brigulus, veränderte aber ſeinen Namen aus folgender Urſache. Arar ging einſt der Jagd wegen in einen Wald, und da er hier ſeinen Bruder Keltiberus von wilden Thieren zerriſſen fand, brachte er ſich aus allzugroßer Betrübniß eine tödtliche Wunde bey, und ſtürzte ſich dann in den Fluß Brigulus, der nun nach ihm Arar genannt wurde.

In demſelben wird ein großer Fiſch erzeugt, den die Einwohner Skolopidos 19) nennen. Die-

17) Die Beſchreibung von dieſem Kraute und deſſen großen Wirkungen findet man beym Apollonius Rhodius, B. 3. V. 844. ff.

18) Nämlich von dem griechiſchen Worte ἀραρθαι, ſich mit etwas vereinigen. Der Arar iſt die heutige Saone, der Rhodanus aber die Rhone.

19) Dieſen Fiſch kennt Niemand. Daher giebt ſich Mauſſakus viele, meines Erachtens, vergebliche Mühe mit demſelben, und will dafür leſen Klupia, welcher Fiſch aber eben ſo wenig bekannt iſt, da er hier groß genannt wird, Plinius aber den Klupia als ein kleines Fiſchchen beſchreibt. In Fabeln darf man nicht alles ſo genau ſuchen.

Dieſer iſt im zunehmenden Monde weiß, im abnehmenden aber wird er ganz ſchwarz, und wenn er ſeine höchſte Größe erreicht hat, wird er von ſeinen eigenen Gräthen getödtet. In dem Kopfe dieſes Fiſches findet ſich ein den Salzklümpchen ähnlicher Stein, welcher gegen das viertägige Fieber ſehr heilſam iſt, wenn man ihn im abnehmenden Monde auf die linke Seite des Körpers bindet, wie Kalliſthenes von Sybaris, im dreyzehnten Buche der galliſchen Begebenheiten, und aus ihm Timagenes, der Syrer, berichtet.

An dem Arar liegt ein Berg, der Lugdunus heißt. Seinen Namen hat er bey folgender Gelegenheit erhalten. Momorus und Atepomarus wollten, da ſie vom Seſeroneus aus ihrem Reiche vertrieben worden, auf Befehl des Orakels an dieſem Hügel eine Stadt erbauen. Während der Grund dazu gegraben wurde, erſchienen plötzlich viele Raben, und ſetzten ſich mit ausgebreiteten Flügeln auf die da herum ſtehenden Bäume. Momorus, der des Wahrſagens aus dem Vogelfluge kundig war, nannte die Stadt Lugdunum. 20) Denn Lugos bedeutet in der Sprache

20) Das heutige Lyon in Frankreich. Nach Dio Kaſſius B. 46. K. 50. iſt Lugdunum erſt im 711 Jahre nach R. E. ungefähr 40 Jahre vor Chr. G. von L. Munatius Plancus erbaut worden. Wenn man der hier angeführten Erzählung einigen Glauben beymeſſen will, muß die Stadt weit älter ſeyn, und

der Kelten einen Raben, und Dunos einen hervorragenden Ort, wie Kleitophon im dreyzehnten Buche von den Erbauungen der Städte ſagt.

7. Paktolus.

Der Paktolus iſt ein Fluß in Lydien. Bey der Stadt Sardis. Er hieß ſonſt Chryſorocheas. Chius, ein Sohn des Apollo und der Apathippe, trieb eine magiſche Kunſt, und weil er in ſehr dürftigen Umſtänden war, erbrach er in dunkler Nacht die Schatzbehältniſſe des Kröſus, holte das Geld heraus und vertheilte es unter ſeine Angehörigen. Da er aber einſt von der Wache darüber ertappt und gefangen wurde, ſtürzte er ſich in den Fluß, der nun davon Chryſorrhoas genannt wurde. 21) Den Namen Paktolus bekam er folgendes Umſtands wegen. Paktolus, ein Sohn des Leiolis und der Laukothoe, beſchlief an den Myſterien der Venus unwiſſender Weiſe ſeine Schweſter Domidike. Als man ihn von dem, was vorgefallen war, unterrichtete, gerieth er

und ihr Urſprung in die Zeiten der Fabel hinaufſteigen, und alſo Munatius nur für den Wiederherſteller einer alten verfallenen Stadt gehalten werden. S. Dodwells Abhandlung in den Geogr. Minor. Th. 2. S. 119.

21) Alſo von χρυσος, Gold und ῥεειν fließen, wegen des entwendeten Goldes, das an Chius Tode Urſache war. Mauſſakus glaubt aber, der Dieb müſſe nicht Chius, ſondern Chryſorrhoes geheißen haben.

er in eine ſo große Betrübniß, daß er ſich in den Fluß Chryſorrhoas ſtürzte, der nun nach ihm Paktolus genannt wurde.

In dieſem Fluſſe findet man den feinſten Goldſand, 22) welcher in die glückliche Bucht herabgeführt wird. Auch giebt es darin einen Stein, der Aurophylax 23) (Goldhüter) heißt, und dem Silber ähnlich iſt. Aber er iſt ſchwer zu finden, weil er mit dem herabgeführten Goldſande vermiſcht iſt. Er beſitzt folgende Eigenſchaft. Die vornehmen Lidier kaufen ihn auf, legen ihn vor den Eingang ihrer Schatzkammern und bewahren auf ſolche Art ihr zurückgelegtes Gold in aller Sicherheit. Denn ſo oft dieſe ſich nähern, giebt der Stein den Schall einer Trompete von ſich, und dann ſtürzen ſich jene, als wenn ſie durch Trabanten verfolgt würden, von ſteilen Höhen herunter. Der Ort, wo ſie dieſen gewaltſamen Tod erleiden, heißt Paktolus Wache. Hier wächſt auch ein Kraut mit purpurfarbener Blume, das Chryſopole genannt wird, weil die be-

22) Nach den Worten, dariſchen Goldſand, weil die von Darius benannten Goldſtücke aus dem feinſten Golde geprägt waren. Wo die glückliche Bucht oder Buſen zu ſuchen iſt, weiß ich nicht; vermuthlich ſoll ſie den Namen von dem dort ausgewaſchenen Golde haben.

23) Im Texte ſteht Aruraphylax, Feldhüter. Ich folge aber ohne Bedenken der von Hudſon vorgeſchlagenen Verbeſſerung, die durch das Folgende beſtätiget wird.

benachbarten Städte das rechte Gold daran probiren. Man taucht 24) nämlich dieſe Pflanze, während das Gold geſchmolzen wird, hinein; iſt es ächt, ſo werden die Blätter vergoldet und behalten die Subſtanz der Materie; iſt es aber verfälſcht, ſo nehmen ſie die veränderte Maſſe nicht an. Dieß erzählet Chryſermus im dritten Buche von den Flüſſen.

An dem Paktolus liegt der Berg Tmolus, ein Aufenthalt allerley wilder Thiere. Er heißt ſonſt Karmanorius, von Karmanor, einem Sohne des Bakchus und der Alexirrhöa, welcher hier auf der Jagd von einem wilden Schwein getödtet wurde. In der Folge aber bekam er den Namen Tmolus durch folgende Veranlaſſung. Tmolus, ein Sohn des Mars und der Theogone, König von Lydien, erblickte einſt, da er auf dem Berge Karmanorius jagte, die Arrhipe, eine mit der Diana in Geſellſchaft lebende Jungfrau. Er verliebte ſich in ſie, und von ſeiner Neigung hingeriſſen, verfolgte er ſie überall, in der Abſicht, ſie mit Gewalt zu ſeinem Willen zu zwingen. Das Mädchen floh, da ſie ihm nicht weiter entrinnen konnte, in den Tempel der Diana, aber der Tyrann ſetzte ſich über alle Furcht vor den Göttern hinweg, und ſchändete ſie in dem Heiligthum. Erzürnt über dieſe That, ſchickte die

Göttinn

24) Für ἅπτουσι muß hier ohne Zweifel βάπτουσι geleſen werden.

Göttinn einen wüthenden Stier gegen ihn, von welchem er in die Höhe geworfen wurde, ſo daß er auf ſpitzige Pfäle herab fiel und unter großen Qualen ſtarb. Theoklymenus, der Sohn des Tmolus, begrub ſeinen Vater und nannte den Berg nach ihm Tmolus.

Es giebt daſelbſt einen Stein, der dem Bimsſtein ähnlich iſt, aber nur ſelten gefunden wird, weil er des Tags über ſeine Farbe viermal verändert. Mädchen, die ihres Alters wegen noch nicht zu reifem Verſtande gekommen ſind, werden ihn mehrentheils gewahr; wenn ihn aber mannbare Jungfrauen erblicken, ſo ſind ſie vor allen Nachſtellungen gegen ihre Keuſchheit geſichert, wie Kleitophon erzählt.

8. Lykormas.

Der Lykormas iſt ein Fluß in Aetolien. Den Namen Euenus bekam er durch folgende Veranlaſſung. Idas, Aphareus Sohn, entführte aus heftiger Liebe die Marpiſſa, 25) und brachte ſie nach Pleuron. 26) Euenus, von dieſem Vorfall unterrichtet, verfolgte den Räuber ſeiner Tochter; da er aber an den Lykormas kam, verzweifelte er an der Einholung der Fliehenden und ſtürzte

25) Der Marpiſſa gedenkt auch Homer im 9ten Buche der Iliade, V. 557. als Tochter des Euenus, und Gattin des Idas.

26) Pleuron war eine Stadt in Aetolien, gegen Weſten vom Euenus.

ſtürzte ſich in den Fluß, der nach ihm Euenus genannt wurde.

An dieſem Fluſſe wächſt ein Kraut, Namens Sariſſa, das einem Spieße 27) ähnlich iſt, und gegen die Blödigkeit des Geſichts gute Dienſte leiſtet. Der daran liegende Berg Myenus hat ſeinen Namen von Myenus, einem Sohne des Teleſtors und der Alpheſiböa. Dieſer wurde nämlich von ſeiner Stiefmutter geliebt, und weil er das Bett ſeines Vaters nicht beflecken wollte, entwich er auf den Berg Alphyus. Teleſtor aber, von ſeinem Weibe eiferſüchtig gemacht, ſetzte ihm nach, und durchſtrich mit ſeinen Trabanten die ganze Einöde, um ſeiner habhaft zu werden. Myenus kam nun den Drohungen ſeines Vaters zuvor, und ſtürzte ſich von einer ſteilen Höhe herunter. Durch göttliche Fügung wurde hierauf der Berg nach ihm Myenus genannt. Auf demſelben wächſt eine Blume Leukoion (weiße Viole), welche ſogleich verwelkt, wenn von einer Stiefmutter geredet wird. Dieß erzählt Derkyllus im dritten Buche von den Bergen.

9. Mäander.

Der Mäander, ein Fluß in Aſien, hieß vorher Anabänon (bergauffließend), weil er der einzige Fluß iſt, der gleich von ſeiner Quelle an wieder in ſich ſelbſt zurückläuft. Den Namen Mäan-

27) Sariſſa bedeutet nämlich eine gewiſſe Art von Spieſſen, die beſonders in Makedonien gebräuchlich war.

Mäander bekam er von Mäander, dem Sohn des Kerkaphus und der Anaxibia, welcher mit den Peſſinuntern 28) Krieg führte, und der Mutter der Götter das Gelübde that, wenn er den Sieg davon trüge, ihr denjenigen zu opfern, der ihm zuerſt wegen ſeiner Thaten Glück wünſchen würde. Da er ſiegreich zurückkehrte, kam ihm ſein Sohn Archelaus mit ſeiner Mutter und Schweſter glückwünſchend entgegen. Aengſtlich erinnerte er ſich nun des vorbeſagten Gelübdes, und ſo führte er gezwungener Weiſe ſeine Angehörigen zu den Altären. Hierauf ſtürzte er ſich voller Verzweiflung über das, was geſchehen war, in den Fluß Anabänon, welcher von ihm Mäander genannt wurde, wie Timolaus im erſten Buche der phrygiſchen Geſchichte erzählt. Auch gedenkt Agathokles, der Samier, dieſer Begebenheit in der Republik der Peſſinunter; hingegen Demoſtratus von Apamea erzählt folgende Geſchichte.

Mäander, der zum oberſten Feldherrn gegen die Peſſinunter war erwählt worden, trug wider ſeine Erwartung den Sieg davon, und vertheilte die Weihgeſchenke der Mutter der Götter unter ſeine Soldaten. Durch Fügung der Göttinn wurde er plötzlich alles Verſtandes beraubt, und brachte

28) Peſſinus war eine Stadt des alten Phrygiens, die aber in ſpätern Zeiten zu Galatien gerechnet worden. Hier ſtand der älteſte und berühmteſte Tempel der Kybele oder der Mutter der Götter, wovon Herodian B. 1. K. 11. Nachricht giebt.

brachte ſeine Frau und ſeinen Sohn ums Leben. Bald darauf kam er wieder zur Beſinnung, und weil ihm das, was geſchehen war, ſehr leid that, ſtürzte er ſich in den Fluß, der von ihm Mäander genannt wurde.

In demſelben findet ſich ein Stein, der im entgegengeſetzten Verſtande Sophron (der vernünftige) genannt wird. Wirft man dieſen Stein Jemanden in den Buſen, ſo wird er davon raſend, und bringt einen ſeiner Verwandten ums Leben. Sobald er aber die Mutter der Götter verſöhnt, wird er von dem Uebel wieder befreyt, wie Demaratus im dritten Buche von den *Flüſſen* erzählt. Auch gedenkt Archelaus dieſes Umſtandes im erſten Buche von den Steinen.

Am Mäander liegt der Berg Sipylus, der ſeinen Namen vom Sipylus, dem Sohne des Agenors und der Dioxippe hat. Als dieſer unwiſſender Weiſe ſeine Mutter getödtet hatte, und deßhalb von den Furien getödtet wurde, begab er ſich auf den Berg Keraunius, und endigte aus Verzweiflung ſein Leben durch einen Strick. Durch göttliche Fügung wurde der Berg nach ihm Sipylus genannt.

Auf demſelben wird ein Stein erzeugt, der dem Kylinder 29) ähnlich iſt. Fromme Kinder, wenn ſie dieſen Stein finden, verehren ihn in

29) Auch ein fabelhafter Stein, der unten beym Alpheus vorkommen wird.

in das Heiligthum der Mutter der Götter, und ſo machen ſie ſich nie eines Vergehens gegen ihre Aeltern ſchuldig, vielmehr lieben ſie dieſelben auf das zärtlichſte, und beweiſen ſich gegen alle ihre Verwandten gefällig, wie Agatharchides der Samier im vierten Buche von den Steinen erzählet. Auch ſpricht Demaratus im vierten Buche der phrygiſchen Geſchichte umſtändlich hiervon.

10. Marſyas.

Der Marſyas iſt ein Fluß in Phrygien, welcher bey der Stadt Kelenä 30) vorbey fließt. Er hieß vorher Midas Quelle aus folgender Urſache. Midas, König der Phrygier, kam einſt in die wüſteren Gegenden ſeines Landes, und da er hier Mangel an Waſſer litt, berührte er die Erde, aus welcher ſogleich eine goldene Quelle entſprang. Weil aber das Waſſer zu Gold wurde, und er ſehr durſtig war, auch ſein Gefolge viel ausſtehen mußte, rief er den Bakchus um Hülfe an, der auch ſein Gebet erhörte und reichliches Waſſer hervorquellen ließ. Nachdem die Phrygier ihren Durſt gelöſcht hatten, nannte Midas den aus der Quelle herabſtrömenden Fluß Quelle des Midas. Den Namen Marſyas erhielt er bey folgender Gelegenheit. Nachdem Marſyas vom Apollo war beſiegt und geſchunden worden, entſtanden

30) Kelenä war in ältern Zeiten die Hauptſtadt Phrygiens und bekam nachher den Namen Apamea. Sie lag nicht weit von der Quelle des Mäanders.

ſtanden aus dem vergoßnen Blute Satyrn und ein Fluß, der nach ihm Marſyas genannt wurde. 31) Dieß erzählt Alexander Cornelius im dritten Buche der phrygiſchen Geſchichte.

Euemeridas, der Knidier, führt folgende Erzählung an. Der Schlauch des Marſyas 32), der durch die Länge der Zeit war verzehret worden, fiel von der Erde herab in Midas Quelle, wurde von dem Waſſer allmählig fortgeführt, und von einem Fiſcher gefunden. Auf Befehl des Orakels baute nun der Lakedämonier Peiſiſtratus neben den Ueberbleibſeln des Satyrs eine Stadt, die er dieſes Vorfalls wegen Norikum nannte. 33) Denn in der Sprache der Phrygier bedeutet Norikum einen Schlauch.

An dieſem Fluſſe wächſt ein Kraut, Aulos (Flöte) genannt. Wenn man dieſes gegen den Wind ſchüttelt, giebt es einen angenehmen Klang von ſich, wie Derkyllus im erſten Buche von den Satyrn meldet.

Neben

31) Paläphatus K. 48. ſagt ebenfalls, daß aus Marſyas Blute ein Fluß entſtanden ſey; aber nach Ovid im 6ten Buche der Verwandlungen V. 395. ff. hat er ſeinen Urſprung von den Thränen, welche die Satyrn, Faunen und Nymphen über Marſyas Unglück vergoſſen.

32) Oder, die dem Marſyas abgezogene Haut.

33) Norikum müßte alſo eine Stadt in Phrygien geweſen ſeyn, ſie kömmt aber ſonſt weiter nicht vor. Vielleicht iſt auch der Name verfälſcht.

Neben demſelben liegt ein Berg, welcher Berekynthius heißt. Seinen Namen hat er vom Berekynthus, dem erſten Prieſter der Mutter der Götter. Hier wird ein Stein erzeugt, der Machära (Meſſer) genannt wird, weil er einem eiſernen Inſtrumente *) ähnlich iſt. Wer dieſen Stein, während die Myſterien der Göttin gefeyert werden, findet, wird davon raſend, wie Agatharchides in der phrygiſchen Geſchichte erzählt.

11. Strymon.

Der Strymon iſt ein Fluß in Thrakien, bey der Stadt Hedonis. 34) Ehemals hieß er Paläſtinus, vom Paläſtinus, Neptuns Sohn. Dieſer führte mit ſeinen Nachbarn Krieg, und da er in eine Krankheit fiel, ſchickte er ſeinen Sohn Aliakmon als Feldherrn ab, welcher aber gar zu hitzig focht, und im Treffen erſchlagen wurde. Auf die Nachricht von dieſem Vorfalle ſtürzte ſich Paläſtinus, ohne daß es ſeine Leibwache merkte, aus Verzweiflung in den Fluß Konozus, der nach ihm Paläſtinus genannt wurde. Als Strymon, ein Sohn des Mars und der Helike, den Tod ſeines

*) Für σιδηρῳ wäre wohl beſſer zu leſen σιδηρεῳ.

34) Eine Stadt Hedonis oder Edonis gab es nicht, wohl aber einen Strich Landes, der von der Völkerſchaft der Edonier ſeinen Namen hatte.

ſeines Sohnes Rheſus 35) erfuhr, verfiel er in eine ſolche Betrübniß, daß er in den Fluß Paläſtinus ſprang, welcher von ihm den Namen Strymon erhielt. Es giebt darin einen Stein, Pauſilypos (Trauerſtillend) genannt. Ein Betrübter, der ihn findet, wird ſogleich von aller ſeiner Noth befreyt, wie Jaſon, der Byzanter, in den tragiſchen Erzählungen berichtet.

An dieſem Fluſſe liegen die Berge Rhodope und Hämus. Dieſe waren Geſchwiſter und verliebten ſich in einander. Hämus nannte auf eine gottvergeſſene Weiſe ſeine Schweſter Juno, und Rhodope, ihren Geliebten, Jupiter. Aber die beſchimpften Götter nahmen dieß Beginnen ſehr übel, und verwandelten beyde in Berge gleiches Namens.

Auf denſelben giebt es Steine, die Philadelphi (liebende Geſchwiſter) heißen. Sie ſind rabenſchwarz und von menſchlicher Figur. Wenn man ſie neben einander legt, und bey ihren Namen nennt, entfernen ſich beyde ſogleich von einander. Dieß berichtet Thraſyllus, der Mendeſier, im dritten Buche von den Steinen, auch ſpricht Jaſon, der Byzanter, umſtändlich davon in den tragiſchen Erzählungen.

12.

35) Rheſus war nach Homer im 10ten Buche der Iliade, V. 435. ein Sohn des Eioneus. Er zog im trojaniſchen Kriege dem Priamus zu Hülfe, wurde aber von Diomedes erſchlagen.

12. Sagaris.

Der Sagaris iſt ein Fluß in Phrygien *); er hieß ſonſt Xerabates 36) des Umſtands wegen, weil er im Sommer oft trocken gefunden wird. Den Namen Sagaris bekam er durch folgende Veranlaſſung. Sagaris, ein Sohn des Myndonis und der Alexirrhoe bezeugte die größte Verachtung gegen die Myſterien der Mutter der Götter, und beſchimpfte die Prieſter und Verſchnittenen derſelben. Ueber dieſe Frechheit war die Göttin äußerſt aufgebracht, und verſetzte ihn in Raſerey, ſo daß er alles Verſtandes beraubt, in den Fluß Xerabates ſprang, der nun von ihm Sagaris genannt wurde.

Es erzeugt ſich darin ein Stein, der Autoglyphus (von ſelbſt geſchnitten) heißt, weil das Bildniß der Mutter der Götter darauf gefunden wird. Wenn ein Verſchnittener dieſen ſehr ſeltenen Stein findet, ſo iſt ihm nichts mehr neu und befremdend, ſondern er kann nun die wunderbarſten Ereigniſſe, die der Natur zuwider ſind, beherzt mit anſehen, wie Aretazes in der phrygiſchen Geſchichte meldet.

An dem Fluſſe Sagaris liegt ein Berg, Ballinäus genannt, welches in der Ueberſetzung ſo viel als königlich bedeutet. Den Namen hat er von Ballinäus, dem Sohne des Ganymedes

 und

*) Er entſpringt in Galatien, und fließt durch Phrygien und Bithynien ins ſchwarze Meer.

36) D. h. durch den man trocknen Fußes gehen kann.

und der Medeſigiſte. Da dieſer ſeinen Vater an der Auszehrung leiden ſah, ſtiftete er den Einwohnern ein Feſt, das auch bis jetzt noch das ballinäiſche genannt wird. Auf dieſem Berge findet ſich ein Stein, der Aſter (Stern) heißt. Er pflegt im Anfange des Herbſtes in dunkler Nacht wie Feuer zu glänzen. In der Sprache der Einwohner heißt er Ballen, welches ſo viel als König bedeutet. Dieß meldet Hermeſianax, der Kyprier, im zweyten Buche der phrygiſchen Geſchichte.

13. Skamander.

Der Skamander iſt ein Fluß in Troas. 37) Er hieß vorher Xanthus, bekam aber jenen Namen durch folgende Veranläſſung. Skamander, ein Sohn des Korybas und der Demodike, ward, da er unverſehens bey der Feyer der Myſterien der Rhea erſchien, in ſolche Raſerey verſetzt, daß er wüthend nach dem Fluſſe Xanthus lief, und ſich in denſelben ſtürzte, welcher dann nach ihm Skamander genannt wurde.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Pflanze, welche Siſtros heißt. Sie iſt einer Erbsſchotte ähnlich, und enthält Körner, die ſich ſchütteln laſſen, wovon

37) Dem vormaligen trojaniſchen Reiche. Der Fluß iſt aus Homern bekannt, welcher von ihm im 20ten Buche der Iliade V. 74. ſagt:

Xanthos im Kreis der Götter genannt, von Menſchen Skamandros.

wovon ſie eben ihren Namen bekommen hat. 38) Wer dieſe bey ſich trägt, erſchrickt vor keiner Erſcheinung, ſelbſt nicht vor der Gegenwart eines Gottes, wie Demoſtratus im zweyten Buche von den Flüſſen verſichert.

Am Skamander liegt der Berg Ida, ſonſt Gargarus genannt, wo Altäre Jupiters und der Mutter der Götter ſtehen. Den Namen Ida hat er bey folgender Gelegenheit erhalten. Aegeſthius, ein Sohn des Diosphorus, verliebte ſich in ein Mädchen Ida, beſchlief ſie, und zeugte mit ihr die ſogenannten idäiſchen Daktyler. 39) Da ſie aber in dem Heiligthume der Rhea wahnſinnig wurde, nannte Aegeſthius ihr zu Ehren, den Berg Ida. Auf demſelben findet man einen Stein, Kryphius (der Verborgene) genannt, der nur allein an den Myſterien der Götter ſichtbar wird. Dieß meldet Herakleitus von Sikyon im zweyten Buche von den Steinen.

14. Tanais.

Der Tanais iſt ein Fluß in Skythien. Vormals hieß er Amazonius, weil die Amazonen ſich darin badeten. Den jetzigen Namen bekam er durch folgende Veranlaſſung. Tanais, ein Sohn des Beroſſus und der Lyſippe, einer Amazone,

38) Seiſtros oder Siſtrum, war ein klapperndes Inſtrument, das bey dem Dienſte der Iſis gebraucht wurde.

39) S. Diodors Bibliothek der Geſchichte, B. 5. K. 64. f.

lebte ſehr keuſch und enthaltſam. Er haßte das weibliche Geſchlecht, verehrte bloß den Mars, und hielt ſogar das Heyrathen für etwas ſchimpfliches. Venus aber brachte ihm eine Liebe zu ſeiner eigenen Mutter bey. Anfänglich ſuchte er dieſe Leidenſchaft zu bekämpfen; da er aber von der Heftigkeit derſelben beſiegt wurde, und von ſeiner Enthaltſamkeit und Frömmigkeit nicht abweichen wollte, ſo ſtürzte er ſich in den Fluß Amazonius, der nun nach ihm Tanais genannt wurde.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Pflanze, Halinda genannt, deren Blätter den Kohlblättern ähnlich ſind. Die Einwohner des Landes zerquetſchen ſie, beſtreichen ſich mit dem Safte, und werden davon ſo erwärmt, daß ſie die Kälte ſtandhaft ertragen. Den Saft nennen ſie in ihrer Sprache Beroſſus-Oel. Auch findet ſich darin ein dem Kryſtall ähnlicher Stein, welcher eine menſchliche Figur hat, und mit einem Kranze verſehen iſt. Nach dem Tode des Königes halten die Einwohner die Königswahl an dem Fluſſe, und wer dieſen Stein gefunden hat, wird ſogleich König und erhält das Zepter des Verſtorbenen, wie Kteſiphon im dritten Buche von den Pflanzen erzählt. Auch Ariſtobulus gedenkt dieſes Umſtandes im erſten Buche von den Steinen.

An dem Tanais liegt ein Berg, der in der Landesſprache Brixaba heißt, welches in der Ueberſetzung ſo viel als Widderſtirn bedeutet.

Dieſen

Dieſen Namen bekam er durch folgende Veranlaſſung. Als Phryxus ſeine Schweſter Helle im Pontus Euxinus 40) verloren hatte, und er den Rechten der Natur gemäß darüber äuſſerſt beſtürzt war, hielt er auf der Spitze eines gewiſſen Berges ſtille. Einige Barbaren wurden ihn hier gewahr, und ſtiegen bewaffnet den Berg herauf. Aber der goldwollige Widder guckte ſich ſorgfältig um, und da er einen Haufen Leute anrücken ſah, weckte er mit menſchlicher Stimme den Phryxus aus dem Schlafe, ließ ihn wieder aufſitzen und brachte ihn glücklich ins Land der Kolchier. Dieſes Vorfalls wegen wurde dieſer Berg Widderſtirn genannt.

Auf demſelben wächſt ein Kraut, das in der Sprache der Barbaren Phrixa, das heißt, Feind des Böſen genennt wird. Es iſt der Raute ähnlich, und wenn Stiefſöhne es bey ſich tragen, können die Stiefmütter ihnen nichts zu Leide thun. Am häufigſten wächſt es bey der ſogenannten Höhle des Boreas. Beym Einſammeln iſt es kälter als Schnee; wenn aber einem von ſeiner Stiefmutter nachgeſtellt wird, giebt es Flammen von ſich. Wer ſich vor einer Stiefmutter zu fürchten hat, ſieht dieß als ein warnendes Zeichen an, und entgeht dadurch den über ihm ſchwe-

40) Nach der gewöhnlichen Mythologie, fiel Helle da ſie mit ihrem Bruder Phryxus auf einem Widder über den Helleſpont fuhr, herab, und gab dieſer Meerenge den Namen. S. Apollodors Bibliothek. B. 1. K. 9.

ſchwebenden Gefahren, wie Agathon, der Samier, im zweyten Buche der ſkythiſchen Geſchichte erzählt.

15. Thermodon.

Der Thermodon iſt ein Fluß in Skythien. Seinen Namen hat er durch einen gewiſſen Vorfall erhalten; vorher hieß er Kryſtellus, weil er auch mitten im Sommer gefriert, woran die Lage der Gegend Urſache iſt. Jenen Namen erhielt er durch folgende Veranlaſſung — 41)

16. Nilus.

Der Nil iſt ein Fluß in Aegypten, neben der Stadt Alexandria. Vormals hieß er Melas, vom Melas, Neptuns Sohne. Nachher wurde er Aegyptus genannt, aus folgender Urſache. Aegyptus, ein Sohn des Vulkans und der Leukippe, war König des Landes. Da einſt der Nil eines innerlichen Kriegs wegen nicht anſchwoll und die Einwohner eine große Hungersnoth erlitten, verhieß der pythiſche Apollo Fruchtbarkeit und Ueberfluß, wenn der König ſeine Tochter den Göttern zum Sühnopfer darbringen würde. Aegyptus führte alſo, vom Unglück bedrängt, die Aganippe zu den Altären, aber nachdem ſie war geopfert worden, ſprang er aus Verzweiflung in den Fluß Melas, der nun nach ihm Aegyptus genannt wurde.

Den

41) Das übrige von dieſem Abſchnitte iſt verlohren gegangen.

Den Namen Nilus bekam er durch folgende Veranlaſſung. Garmathone, eine Königin der Länder Aegyptens, verlor ihren Sohn Chryſochoas, einen Jüngling in der Blüthe der Jahre, und beweinte ihn mit ihrem Geſinde unabläßig. Einſt aber, da Iſis ihr unverſehens erſchien, unterdrückte ſie einſtweilen ihre Traurigkeit, nahm eine verſtellte Freude an und empfieng die Göttin mit aller Höflichkeit. Um dieſe fromme Geſinnung zu belohnen, lag Iſis dem Oſiris an, daß er doch ihren Sohn aus der Unterwelt wieder zurückbringen möchte. Da nun Oſiris den Bitten ſeiner Frau nachgab, bellte der Kerberus, oder wie ihn andere nennen, Phoberus; Nilus aber, der Gemahl der Garmathone, ward auf einmal wahnſinnig, und ſtürzte ſich in den Fluß Aegyptus, der nun nach ihm Nilus genannt wurde.

In demſelben findet ſich ein Stein, der einer Bohne ähnlich iſt. Wenn dieſen die Hunde ſehen, ſo bellen ſie nicht. Auch iſt er den Beſeſſenen ſehr heilſam; denn ſobald er an die Naſe gehalten wird, weicht der böſe Geiſt von ihnen. 42) Es gibt auch noch andere Steine darin, die Kolloteſ heißen. Die Schwalben ſammlen ſie,

42) Aus dieſer Stelle ließe ſich gewiſſermaßen ſchließen, daß der Verfaſſer in ein ſpäteres Zeitalter gehört, und von der chriſtlichen Religion Kenntniß gehabt, wo nicht gar ſich zu derſelben bekannt haben muß. S. Dodwells Abhandlung, S. 129. ff.

wenn der Nil niedrig iſt, und bauen daraus die ſogenannte Mauer Chelidonium, 43) welche die Wuth des Stromes aufhält, ſo daß er dem Lande durch die Ueberſchwemmung keinen Schaden thun kann, wie Thraſyllus in den Denkwürdigkeiten Aegyptens erzählt.

An dem Nil liegt ein Berg, der Argillus genennt wird, und zwar aus folgender Urſache. Jupiter entführte die Nymphe Arge, in die er ſich verliebt hatte, aus Lyktus, einer Stadt in Kreta, und brachte ſie auf den Berg in Aegypten, der jetzt Argillus heißt. Er zeugte *mit ihr einen* Sohn, Namens Dionyſus (Bakchus), der, als er herangewachſen war, ſeiner Mutter zu Ehren den Berg Argillus nannte. Er ſammelte ein Heer von Panen und Satyrn und unterwarf die Inder

43) Von χελιδων, die Schwalbe. Zur Erklärung dieſer Stelle will ich hier anführen, was Plinius B. 10. K. 49. von den ägyptiſchen Schwalben ſagt: „In der Herakleotiſchen Mündung bauen ſie Neſt an Neſt, und ſetzen dadurch dem austretenden Nil einen, faſt ein Stadium langen, undurchdringlichen Wall entgegen, den Menſchenhände kaum zu Stande bringen würden. In eben dieſem Aegypten liegt neben der Stadt Koptos eine der Iſis geheiligte Inſel, welche von den Schwalben mit vieler Mühe befeſtiget wird, damit ſie der Nil nicht benage. Im Anfange des Frühlings befeſtigen ſie die Spitze davon mit Spreu und Stroh und fahren drey Tage und Nächte hinter einander mit ſolcher Emſigkeit fort, daß, wie gewiß iſt, viele darüber ſterben, und alle Jahr ſteht ihnen dieſe Arbeit aufs neue bevor."

Inder ſeinem Zepter. Auch beſiegte er Iberien, und ließ den Pan als Statthalter des Landes zurück, welcher es nach ſich Pania nannte, woraus die Nachkommen durch Hinzuſetzung eines Buchſtabens Spanien gemacht haben. Dieß erzählt Soſthenes im dreyzehnten Buche der iberiſchen Geſchichte.

17. Eurotas.

Der Eurotas — 44) Himerus, ein Sohn der Nymphe Taygete, und des Lakedämons, that einſt, weil Venus über ihn erzürnt war, ſeiner Schweſter Kleodike bey einer Nachtfeyer unwiſſender Weiſe Gewalt an. Da er am folgenden Tage über dieſen Vorfall belehrt wurde, ſprang er aus Verzweiflung in den Fluß Marathon, der nun von ihm den Namen Himerus bekam. In der Folge wurde er aus dieſer Urſache Eurotas genannt. Als die Lakedämonier mit den Athenern Krieg führten, und den Vollmond abwarten wollten, 45) ſetzte ſich Eurotas, der Feldherr der Lakedämonier über allen Aberglauben

44) Ohne Zweifel iſt hier die gewöhnliche Formel des Verfaſſers ausgelaſſen: Der Eurotas iſt ein Fluß im Peloponnes, neben der Stadt Sparta. Vormals hieß er Himerus, welchen Namen er aus folgender Urſache erhalten hat —

45) Aus der griechiſchen Geſchichte iſt bekannt, daß die Lakedämonier ſich immer ſorgfältig in Acht nahmen, kurz vor dem Vollmonde zu Felde zu ziehen oder ein Treffen zu liefern.

ben hinweg, und lieferte den Feinden ein Treffen, ob er gleich durch Blitze und Wetterleuchten davor gewarnt wurde. Er verlor aber ſein ganzes Heer, und aus Betrübniß über dieſes Unglück ſtürzte er ſich in den Fluß Himerus, der nun nach ihm Eurotas genannt wurde.

Man findet in demſelben einen Stein, der einem Helme ähnlich ſieht und Thraſydeilos (Dreiſtfurchtſam) heißt. Denn ſobald er eine Trompete hört, kommt er aus Geſtade hervor, aber bey dem Namen der Athener ſpringt er in die Tiefe zurück. Viele dieſer Steine liegen als Weihgeſchenke in dem Tempel der Minerva Chalkiökos, 46) wie Nikanor, der Samier, im zweyten Buche von den Flüſſen berichtet.

Am Eurotas liegt ein Berg, der Taygetus heißt. Seinen Namen hat er von der Nymphe Taygete, welche Jupiter gewaltſamer Weiſe ſchändete. Sie gerieth darüber in ſolche Betrübniß, daß ſie ihr Leben durch einen Strick auf dem Berge Amykleus endigte, welcher nun nach ihr Taygetes genannt wurde.

Auf dieſem Berge wächſt eine Pflanze, Namens Chariſium (Reize ſchenkend) welches die Weiber im Anfange des Frühlings an den Hals hängen, und von ihren Männern deſto zärtlicher geliebt werden, wie Kleanthes im erſten Buche von

46) Unter dieſem Beynamen hatte Minerva einen berühmten Tempel in Sparta, der auch hier gemeynt iſt.

von den Bergen berichtet. Auch redet umſtändlich davon Soſthenes von Knidus, aus welchem Hermogenes die Erzählung entlehnt hat.

18. Inachus.

Der Inachus iſt ein Fluß im argiviſchen Lande. 47) Er hieß vormals Karmanor; Haliakmon aber, ein geborner Tirynther, ſah einſt, da er auf dem Berge Kokkygius Kuckucksberg) ſein Vieh hüthete, unwiſſender Weiſe den Jupiter bey der Juno 48) liegen. Darüber gerieth er in Raſerey, lief wüthend fort, und ſtürzte ſich in den Fluß Karmanor, der nach ihm Haliakmon genannt wurde.

Den Namen Inachus bekam er bey folgender Gelegenheit. Inachus, Okeanus Sohn, verfolgte den Jupiter, der ſeine Tochter Io geſchändet hatte, mit den ärgſten Schimpfreden und Läſterungen. Dieſer ward darüber aufgebracht, und ſchickte ihm die Tiſiphone, eine der Furien auf den Hals, von welcher er ſo ſehr gepeiniget wurde, daß er ſich endlich in den Fluß Haliakmon ſtürzte, der nun von ihm den Namen Inachus erhielt.

An

47) Oder im Gebiete der Stadt Argos im Peloponnes.

48) Nach dem Texte, bey der Rhea. Aber Hemſterhuis zeiget in ſeinen Anmerkungen zum Lukian Th. 1. S. 252. daß für Ῥεα geleſen werden muß Ἡρα.

An dieſem Fluſſe wächſt eine der Raute ähnliche Pflanze, Kyura 49) genannt. Weiber, welche ohne Gefahr die Frucht abtreiben wollen, legen ſie mit Wein benetzt auf den Nabel. Auch findet man darinn einen Stein, der an Farbe dem Beryll gleicht, aber ſogleich ſchwarz wird, wenn Leute, die ein falſches Zeugniß ablegen wollen, ihn in die Hand nehmen. Viele ſolche Steine liegen in dem Heiligthum der Juno Proſymnäa, 50) wie Timotheus in ſeiner Geſchichte von Argos meldet. Dieſes Umſtandes gedenkt auch Agathon der Samier im zweyten Buche von den Flüſſen; hingegen Agathokles der Mileſier ſagt in ſeinem Werke von den Flüſſen, Inachus ſey vom Jupiter ſeiner Ränke wegen durch einen Blitz erſchlagen und ausgetrocknet worden.

An dem Inachus liegen die Berge Mykenä, Apäſantus, Kokkygius, und Athenäus, die dieſe Namen aus folgenden Urſachen bekommen haben.

Der Apäſantus hieß zuvor Selenäus. Juno nämlich, die ſich gern an Herkules rächen wollte, machte die Selene (Göttinn des Mondes) zu ihrer Gehülfinn. Dieſe füllte vermittelſt magiſcher Zauberſprüche eine Kiſte mit Schaum an, woraus ein Löwe entſtand, den Iris mit ihren Gürteln feſt zuſammenſchnürte und auf den Berg Ophel-

49) D. h. die Schwangerſchaft hindernd, oder die Frucht abtreibend.

50) Juno hatte dieſen Beynamen von dem Städtchen Proſymne im argiviſchen Gebiete.

Opheltius verſetzte. Hier zerriß der Löwe einen Hirten des Landes, der Apäſantus hieß, und durch göttliche Fügung bekam der Ort von ihm den Namen Apäſantus, wie Demodokus im erſten Buche der Herakleia, oder der Begebenheiten des Herkules erzählt. Nach Andern 51) iſt der Berg von Apäſantus, Akriſius Sohn, benennt worden. Dieſer jagte einſt in jener Gegend, und wurde von einer giftigen Schlange, die er getreten hatte, getödtet. Der König begrub ſeinen Sohn, und nannte nun den Berg, der vorher Selinuntius hieß, nach ihm Apäſantus. Auf demſelben wächſt ein Kraut, das Selene (Mond) heißt. Die Hirten ſammeln den davon abfließenden Schaum, beſtreichen damit ihre Füße, und können auf ſolche Weiſe von den Schlangen nicht verletzt werden.

Mykenä hieß zuvor Argius, von Argus, dem vieläugigen. Den Namen Mykenä bekam der Berg bey folgender Gelegenheit. Nachdem Perſeus die Meduſa umgebracht hatte, verfolgten Stheno und Euryale, die Schweſtern der Getödteten, den Mörder. Sie kamen bis auf dieſen Hügel, und weil ſie keine Hoffnung hatten, ihn noch einholen zu können, gaben ſie aus mitleidiger Empfindung

51) Dieſe zweyte Herleitung des Namens Apäſantus ſteht im Texte erſt nach der Erzählung vom Berge Mykenä. Da ſie durch irgend ein Verſehen verſetzt zu ſeyn ſcheint, ſo habe ich für nöthig gehalten, ſie wieder an ihren gehörigen Ort zu bringen.

dung ein Brüllen von ſich. Die Einwohner nannten nun dieſes Vorfalls wegen den Berg Mykenä, 52) wie Kteſias von Epheſus im erſten Buche der Perſeis erzählt.

Chryſermus, der Korinther, hingegen gedenkt im erſten Buche der peloponneſiſchen Begebenheiten folgender Geſchichte. Als Perſeus hoch in der Luft über dieſen Berg hinwegflog, entfiel ihm der Griff von ſeinem Schwerdte. Nun hatte Gorgophonus, ein vertriebener König der Epidaurier, ein Orakel bekommen, daß er alle Gegenden von Argolis durchziehen, und da, wo er einen Degengriff finden würde, eine Stadt erbauen ſollte. Da er nun auch auf den Berg Argius kam und daſelbſt den elfenbeinernen Degengriff fand, ſo baute er eine Stadt, die er dieſes Ereigniſſes wegen Mykenä nannte. 53) Auf dieſem Berge giebt es einen Stein, der Korybas heißt und die Farbe der Raben hat. Wer ihn findet, und bey ſich trägt, erſchrickt vor keiner noch ſo furchtbaren Erſcheinung.

Der Berg Kokkygius bekam ſeinen Namen durch folgende Veranlaſſung. Jupiter, der in ſeine Schweſter Juno verliebt war, brachte die Geliebte durch Bitten zu ſeinem Willen, und zeugte

52) Nämlich von μυκασθαι, brüllen.

53) Von dem Worte μυκης, welches einen Degengriff bedeutet.

zeugte mit ihr einen männlichen (Guckuck). 54) Dieſes Vorfalls wegen wurde der Berg, der ſonſt Dykeius hieß, nun Kokkygius (Guckucksberg) genannt, wie Agathonymus in ſeiner Perſis erzählt. Es wächſt daſelbſt ein Baum, Palinurus genannt. Jedes Thier, das ſich darauf ſetzt, wird wie vom Vogelleim feſtgehalten; dem Guckuck allein thut er nichts zu Leide, wie Kteſiphon im erſten Buche von den Bäumen erzählt.

Der Berg Athenäus endlich hat ſeinen Namen von der Athene (Minerva) erhalten. Nach der Zerſtörung von Troja nämlich kehrte Diomedes nach Argos zurück, erſtieg den kerauniſchen Berg und bauete da ein Heiligthum der Minerva, nannte auch den Berg ſelbſt nach der Göttin Athenäus. Es wächſt auf demſelben eine Wurzel, der Raute ähnlich. Weiber, die unwiſſender Weiſe davon eſſen, werden ſogleich toll. Die Wurzel heißt Adraſtea, wie Pleſimachus im zweyten Buche der Rückreiſen meldet.

19. Alpheus

54) Im Texte ſteht blos das unbeſtimmte Wort ἄῤῥενα, einen männlichen — Aller Wahrſcheinlichkeit nach iſt das Wort Κόκκυγα ausgelaſſen, weil gleich darauf geſagt wird, daß der Berg davon Κοκκύγιος genannt worden, wovon doch ſonſt keine Urſache angegeben wird.

19. Alpheus.

Der Alpheus iſt ein Fluß in Arkadien, 55) bey der Stadt Piſa in der Nähe von Olympia. Vormals hieß er Stympelus, von Stymphelus, einem Sohne des Mars und der Dormothea, welcher ſich, nachdem er ſeinen Sohn Alkmáon, mit dem Zunamen Philippus, verloren hatte, aus Betrübniß in den Fluß Nyktimus ſtürzte, der nun nach ihm Stymphelus genannt wurde. Den Namen Alpheus bekam er bey folgender Gelegenheit. Alpheus, ein Abkömmling des Sonnengottes, wetteiferte mit ſeinem Bruder Kerkaphus in Abſicht der Tapferkeit und erſchlug ihn. Da er nun deshalb von den Furien 56) verfolgt wurde, ſprang er in den Fluß Nyktimus, der von ihm den Namen Alpheus erhielt.

An dieſem Fluſſe wächſt ein Kraut, welches Kenchritis heißt, und einem Honigwaben ähnlich iſt. Die Aerzte kochen es ab, und geben es Leuten von verrücktem Verſtande zu trinken, die dadurch von ihrem Wahnſinne befreyet werden, wie Kteſias im erſten Buche von den Flüſſen meldet.

An

55) Er entſpringt an der ſüdlichen Grenze von Arkadien, bey dem Städtchen Aſea, und fließt durch Elis ins joniſche Meer. An ſeinen Ufern wurden die Olympiſchen Spiele gefeyert.

56) Nach dem Texte heißt es: von den Hirten, ὑπὸ τῶν ποιμένων. Hemſterhuis aber verbeſſert ganz richtig ὑπὸ ποινῶν, im erſten Theile des Reiziſchen Lukians S. 469.

An dem Alpheus liegt ein Berg, der aus folgender Urſache Kronius genennt wird. Nach dem Titanenkriege floh Kronus (Saturnus,) um Jupiters Drohungen zu entgehen, auf den Berg Kturus, dem er nun ſeinen Namen beylegte. Hier hielt er ſich einige Zeit verborgen, und ſobald er eine ſchickliche Gelegenheit erſah, begab er ſich auf den Kaukaſus in Skythien.

Man findet hier einen gewiſſen Stein, der ſeiner beſondern Eigenſchaft wegen Kylinder genennt wird. 57) Denn ſo oft Jupiter donnert oder blitzt, wälzt er ſich von der Spitze herunter, wie Derkyllus im erſten Buche von den Steinen erzählt.

20. Euphrates.

Der Euphrat iſt ein Fluß in Parthien, 58) bey der Stadt Babylon. Er hieß vorher Medus, von Medus, des Artaxerxes Sohn. Dieſer hatte nämlich aus Liebe des Kordyas Tochter, Roxane, gewaltſamer Weiſe geſchändet, und da er am folgenden Tage vom Könige aufgeſucht wurde, um beſtraft zu werden, ſprang er aus Furcht in den

57) Dieſes fabelhaften Steines gedenkt auch Gellius im 6ten Buche K. 2.

58) Der Verfaſſer nimmt hier Parthien in ſehr weitläuftigem und umgewöhnlichem Verſtande. Denn der Euphrat entſpringt in Armenien und fließt zwiſchen Syrien und Meſopotamien nach dem perſiſchen Meerbuſen. Er verſteht alſo das parthiſche Reich, da es im größten Flor war.

den Fluß Zarandas, der von ihm Medus genannt wurde.

Den Namen Euphrates bekam er durch folgende Veranlaſſung. Euphrates, Arandakes Sohn, fand einſt ſeinen Sohn Axurtas neben ſeiner Mutter liegen, und da er ihn für einen ſeiner Bürger anſah, zog er aus Eiferſucht das Schwerdt und ſchnitt ihm den Hals ab. Als Urheber dieſer gräßlichen That ſtürzte er ſich nun voller Verzweiflung in den Fluß Medus, der von ihm Euphrates genannt wurde.

In demſelben findet ſich ein Stein, Aetites genannt. Die Hebammen legen ihn kreißenden Weibern auf den Bauch, welche davon ſogleich ohne alle Schmerzen gebähren. Auch wächſt an dieſem Fluß ein Kraut, Axalla genannt, welches ſo viel als warm bedeutet. Man legt es im viertägigen Fieber auf die Bruſt, und wird ſogleich von dem Anfalle befreyt, wie Chryſermus der Korinther im dreyzehnten Buche von den Flüſſen berichtet.

An dem Euphrat liegt der Berg Drimyllus, auf welchem ſich ein dem Sardonix ähnlicher Stein findet. Die Könige brauchen ihn als Zeichen ihrer Würde; auch leiſtet er gute Dienſte gegen die Blödigkeit der Augen, wenn er in warmes Waſſer gelegt wird. Dieß erzählt Nikias der Malloter, in ſeinem Werke von den Steinen.

21. Kaikus.

21. Kaikus.

Der Kaikus iſt ein Fluß in Myſien. Er hieß ſonſt Aſträus, von Aſträus, Neptuns Sohn. Dieſer that nämlich bey einer Nachtfeyer der Minerva, ſeiner Schweſter Alkippe unwiſſender Weiſe Gewalt an und zog ihr einen Ring ab. Als er am folgenden Tage das Signal ſeiner Schweſter erkannte, ſprang er aus Betrübniß in den Fluß Adurus, der nun von ihm Aſträus genannt wurde. Den Namen Kaikus bekam er aus folgender Urſache. Kaikus, ein Sohn des Merkurs und der Nymphe Okyrrhoe, brachte den Timander, einen Mann von edler Geburt, ums Leben, und weil er ſich vor deſſen Verwandten fürchtete, ſtürzte er ſich in den Fluß Aſträus, der nun von ihm den Namen Kaikus erhielt.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Art Mohn, der ſtatt der Frucht einen Stein enthält. Aus dieſem entſtehen kleine ſchwarze, einer Leyer ähnliche Steinchen, welche die Myſier in ein gepflügtes Land werfen. Steht ihnen nun Unfruchtbarkeit bevor, ſo bleibt das Hineingeworfene unbeweglich liegen, ſoll aber Ueberfluß und Fruchtbarkeit kommen, ſo ſpringen die Steinchen wie Heuſchrecken herum. Auch giebt es dort ein Kraut, Elipharmakon genannt, welches die Aerzte Weibern, die am Blutfluſſe leiden, eingeben, und damit den Ausfluß der Adern ſtillen, wie Timagoras im erſten Buche von den Flüſſen berichtet.

Am Kaikus liegt ein Berg, welcher Teuthras heißt, von Teuthras, einem Könige der Myſier. Dieſer begab ſich einſt der Jagd wegen auf den Berg Thraſyllus und fand hier ein wildes Schwein von ungeheurer Größe, welches er mit ſeinen Begleitern eifrigſt verfolgte. Das Schwein aber entrann ihnen und floh, als Schützling, in den Tempel der Diana Orthoſia. Da nun alle mit Gewalt in den Tempel zu dringen ſuchten, rief daſſelbe mit menſchlicher Stimme ſo laut, daß alle es hören konnten: „Schone, o König, den Zögling der Göttinn!“ Aber Teuthras verachtete dieſe Warnung, und erlegte das Thier. Diana, über dieſe That äuſſerſt aufgebracht, machte das Schwein wieder lebendig, und beſtrafte den Urheber mit Ausſatz und Wahnſinn, welcher nun aus Schaam über dieſen Zuſtand ſich beſtändig in den Gebirgen aufhielt. Als Lyſippe, Teuthras Mutter, von dieſem Vorfall unterrichtet wurde, lief ſie in den Wald, in Begleitung des Wahrſagers Polyidus, Kyranus Sohns, von dem ſie die wahre Beſchaffenheit der Sache erfuhr. Sie beſänftigte auf deſſen Rath den Zorn der Göttinn durch Opfer, und nachdem ſie ihren Sohn ganz vernünftig wieder bekommen hatte, errichtete ſie einen Altar der Diana Orthoſia, und ließ einen goldenen Eber mit menſchlichem Geſichte verfertigen, welcher noch bis jetzt dem Anſehen nach von Jägern verfolgt wird, in den Tempel flieht, und

eine

eine Stimme von ſich giebt. Teuthras, der gegen alle Erwartung ſeine urſprüngliche Geſtalt wieder bekommen hatte, nannte nun den Berg nach ſeinem Namen Teuthras.

Auf demſelben findet ſich ein Stein, Antipathes genannt, der, wenn er mit Wein gerieben wird, gegen Ausſatz und Krätze ſehr heilſam iſt, wie Ktesias, der Knidier, im zweyten Buche von den Bergen erzählt.

22. Achelous.

Der Achelous iſt ein Fluß in Aetolien. Vorher hieß er Theſtius, aus folgender Urſache. Theſtius, ein Sohn des Mars und der Peiſidike, reiſete einſt in häuslichen Angelegenheiten nach Sikyon, und kehrte erſt nach einer geraumen Zeit in ſein Vaterland zurück. Hier fand er ſeinen Sohn Kalydon bey ſeiner Mutter liegen, und weil er ihn für einen Ehebrecher anſah, tödtete er unwiſſender Weiſe ſein eigenes Kind. Als er nun von dieſer gräßlichen That durch den Augenſchein belehrt wurde, ſtürzte er ſich aus Verzweiflung in den Fluß Axenus, der von ihm Theſtius genannt wurde. Den Namen Achelous bekam er durch folgende Veranlaſſung. Achelous, ein Sohn des Okeanus und der Nymphe Nais, beſchlief unwiſſender Weiſe ſeine Tochter Kleſtoria, und aus Betrübniß darüber, ſprang er in den Fluß Theſtius, dem er nun den Namen Achelous mittheilte.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Pflanze, welche Zaklus heißt, und der Wolle ähnlich ſieht. Wenn man ſie zerreibt und in Wein wirft, ſo wird dieſer in Waſſer verwandelt, ſo daß er zwar den Geruch behält, aber ſeine Kraft verliert. Auch findet man darin einen Stein von ſchwärzlicher Farbe, der ſeiner Eigenſchaft wegen Linurgus (Leineweber) genannt wird. Wenn man ihn nämlich

[illegible]

[illegible] Orius [illegible] mit [illegible] Da [illegible] kürzte [illegible] nach ihm Ara[illegible] im ersten [illegible]

[illegible] führete mit den [illegible] und da dieſer ſich in [illegible] Orakel, daß er den [illegible] wenn er den Unglück[illegible] der edelſten Jungfrauen

[illegible] den Glaß Kyrus, und mit die[illegible]

frauen zum Opfer darbrächte. Weil er nun aus väterlicher Liebe ſeine eigenen Töchter ſchonte, ließ er zwey Mädchen von angeſehenem Stande, Töchter eines ſeiner Vaſallen, zu den Altären führen und ſie opfern. Mneſalkes, der Vater der Getödteten, war darüber ſehr aufgebracht; doch verſchob er die Rache bis zu einer ſchicklichern Gelegenheit. Als er dieſe endlich fand, lauerte er den Töchtern des Königs auf, und brachte ſie ums Leben; darauf verließ er ſein Vaterland, und entfloh nach Skythien. Auf die Nachricht von dieſem Unglück gerieth Araxes in ſolche Betrübniß, daß er ſich in den Fluß Halmus ſtürzte, welcher von ihm Araxes genannt wurde.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Pflanze, in der Landesſprache Araxa genannt, welches ſo viel als Mädchenfeind bedeutet. Denn ſobald ſie von Jungfrauen gefunden wird, giebt ſie eine Menge Blut von ſich und verwelkt. Auch findet ſich darin ein Stein, Sikyonos genannt, von ſchwarzer Farbe. Wenn ein Orakel die Ermordung eines Menſchen befiehlt, wird dieſer Stein von zwey Jungfrauen auf den Altar der Unglück abwendenden Götter gelegt. Der Priſter berührt ihn mit dem Opfermeſſer, worauf eine Menge Blut herausfließt. Nach Verrichtung dieſer Ceremonien gehen ſie unter lautem Klaggeſchrey fort, und tragen den Stein in den Tempel, wie Dorotheus der Chaldäer im zweyten Buche von den Steinen berichtet.

An dem Araxes liegt ein Berg, der Diorphus heißt, von Diorphus einem Sohn der Erde, von dem man folgende Erzählung hat. Mithras, der gern einen Sohn haben wollte, und doch das weibliche Geſchlecht haßte, rieb ſich an einem Felſen. Der Stein wurde ſchwanger, und gebar zur beſtimmten Zeit einen Knaben, Diorphus genannt, welcher, als er heran gewachſen war,

den

auf ein Stück Leinewand legt, nimmt er, um ſich gleichſam mit ihr zu vereinigen, deren Geſtalt an, und wird ganz weiß, wie Antiſthenes im dritten Buche der Meleagris erzählt; auch redet Diokles, der Rhodier, umſtändlich davon in der ätoliſchen Geſchichte.

An dem Achelous liegt ein Berg, der Kalydon heißt, und dieſen Namen von Kalydon, einem Sohne des Mars und der Aſtynome, erhalten hat. Dieſer ſah nämlich unwiſſender Weiſe die Diana ſich baden, und wurde von ihr in einen Felſen verwandelt. Durch göttliche Fügung aber erhielt der Berg, der vorher Gyrus hieß, von ihm den Namen Kalydon.

Auf demſelben wächſt ein Kraut, das Myops heißt. Wer es in Waſſer wirft, und ſein Geſicht damit wäſcht, verliert die Augen; verſöhnt er aber die Diana, ſo bekömmt er das Geſicht wieder. Dieß meldet Derkyllus im dritten Buche der ätoliſchen Geſchichte.

23. Araxes.

Der Araxes iſt ein Fluß in Armenien, *) und hat ſeine Benennung von Araxes, Pylus Sohn. Dieſer ſtritt der Herrſchaft wegen mit ſeinem Großvater Arbelus, und erſchoß ihn. Da er deßhalb von den Furien verfolgt wurde, ſtürzte er ſich in den Fluß Baktrus, der nach ihm Araxes genannt wurde, wie Kteſiphon im erſten Buche der perſiſchen Geſchichte erzählt.

Araxes, König der Armenier führte mit [illegible] benachbarten Perſern Krieg, und da dieſer [illegible] die Länge zog, erhielt er ein Orakel, [illegible] Sieg davon tragen würde, [illegible] abwendenden Göttern [illegible]

*) Er fließt [illegible]
ſem ins [illegible]

frauen zum Opfer darbrächte. Weil er nun aus väterlicher Liebe ſeine eigenen Töchter ſchonte, ließ er zwey Mädchen von angeſehenem Stande, Töchter eines ſeiner Vaſallen, zu den Altären führen und ſie opfern. Mneſalkes, der Vater der Getödteten, war darüber ſehr aufgebracht; doch verſchob er die Rache bis zu einer ſchicklichern Gelegenheit. Als er dieſe endlich fand, lauerte er den Töchtern des Königs auf, und brachte ſie ums Leben; darauf verließ er ſein Vaterland, und entfloh nach Skythien. Auf die Nachricht von dieſem Unglück gerieth Araxes in ſolche Betrübniß, daß er ſich in den Fluß Halmus ſtürzte, welcher von ihm Araxes genannt wurde.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Pflanze, in der Landesſprache Araxa genannt, welches ſo viel als Mädchenfeind bedeutet. Denn ſobald ſie von Jungfrauen gefunden wird, giebt ſie eine Menge Blut von ſich und verwelkt. Auch findet ſich darin ein Stein, Sikyonos genannt, von ſchwarzer Farbe. Wenn ein Orakel die Ermordung eines Menſchen befiehlt, wird dieſer Stein von zwey Jungfrauen auf den Altar der Unglück abwendenden Götter gelegt. Der Priſter berührt ihn mit dem Opfermeſſer, worauf eine Menge Blut herausfließt. Nach Verrichtung dieſer Ceremonien gehen [illegible] lautem Klaggeſchrey fort, und tragen [illegible] in den Tempel, wie Dorotheus der [illegible] im zweyten Buche von den Steinen beri[illegible]

[illegible]raxes [illegible] Berg, der Diorphus he[illegible] Diorph[illegible] Sohn der Erde, v[illegible] folge[illegible]ung hat. Mithras, [illegible] wollte, und doch das [illegible]eſchl[illegible] rieb ſich an einem [illegible]er S[illegible] ſchwanger, und gebar [illegible] Knaben, Diorphus [illegible] welc[illegible] heran gewachſen war,

den Mars zu einem Wettſtreit der Tapferkeit herausforderte, und von ihm erſchlagen, durch göttliche Fügung aber in einen Berg gleiches Namens verwandelt wurde.

Auf demſelben wächſt ein Baum, der dem Granatbaum ähnlich iſt und eine Menge Aepfel trägt, die den Geſchmack der Weintraube haben. Wenn man von dieſem Baume eine ganz reife Frucht abbricht, und dabey den Namen des Mars nennt, ſo wird ſie in der Hand grün. Dieß meldet Kteſiphon im dreyzehnten Buche von den Steinen.

24. Tigris.

Der Tigris iſt ein Fluß in Armenien, der ſich theils in den Araxes, theils in den arſakiſchen See ergießt. 59) Vormals hieß er Sollax, welches ſo viel als hinunterſchießend bedeutet. Den Namen Tigris bekam er durch folgende Veranlaſſung. Dionyſus oder Bakchus war durch Fügung der Juno raſend geworden, und gieng nun überall auf dem Meer und Lande herum, indem er ſich von dieſem Uebel zu befreyen ſuchte. Unter andern kam er auch in dieſe Gegend von Armenien, und da er durch vorbeſagten Fluß nicht gehen konnte, rief er Jupitern um Hülfe an. Dieſer erhörte ſein Gebet und ſchickte ihm einen Tiger, auf welchem er ohne Gefahr überſetzte, und zum Andenken des Vorfalls den Fluß Tigris nannte, wie Theophilus im erſten Buche von den Steinen erzählt.

Hermeſianax führt folgende Begebenheit an. Dionyſus liebte die Nymphe Alpheſibóa, konnte ſie aber weder durch Bitten noch durch Geſchenke zu

59) Der Fluß Tigris entſpringt in Armenien, nicht weit von den Quellen des Euphrats, und fließt durch zwey Seen, von welchen der nördliche Arethuſa, der ſüdliche Thoſpitis, bey der Stadt der Arzenier, heißt. Letzterer iſt hier vermuthlich unter dem arſakiſchen See zu verſtehen. Mit dem Araxes kommt aber der Tigris nicht zuſammen.

zu ſeinem Willen bereden. Er verwandelte ſich daher in einen Tiger, zwang ſeine Geliebte durch Furcht, daß ſie ſich auf ihn ſetzte, und trug ſie über den Fluß, wo er den Medus mit ihr zeugte. Als dieſer herangewachſen war, nannte er zum Andenken jener Begebenheit den Fluß Tigris, wie **Ariſtonymus** im dritten Buche erzählt.

In demſelben findet ſich ein Stein, Myndan genannt, der ganz weiß iſt. Wer denſelben bey ſich trägt, dem thun wilde Thiere nichts zu Leide. Dieß meldet **Leon**, der Byzanter, im dritten Buche von den Flüſſen.

An dem Tigris liegt ein Berg, der Gauranus heißt, von Gauranus, einem Sohne des Satrapen Roxanes. Dieſer war ſehr fromm gegen die Götter, und erhielt dafür die Belohnung, daß er unter allen Perſonen allein dreyhundert Jahre alt wurde, ohne Krankheit ſtarb, und auf der Spitze des Gauranus ein prächtiges Grabmal erhielt. Auch bekam durch Fügung der Götter der Berg Mauſorus von ihm den Namen.

Auf demſelben wächſt eine Pflanze, welche der wilden Gerſte ähnlich iſt. Die Einwohner machen ſie warm, beſtreichen ſich mit dem Oele, und ſind ſo bis an ihren Tod vor allen Krankheiten geſichert, wie **Soſtratus** im erſten Buche der Sammlung mythologiſcher Erzählungen meldet.

25. Indus.

Der Indus iſt ein Fluß in Indien, welcher mit reiſſendem Strome nach dem Lande der Ichthyophagen 60) geht. Er hieß vormals Mauſolus, vom **Mauſolus**, einem Sohne des Sonnengottes. Jenen Namen erhielt er durch folgende Veranlaſſung. Während die Myſterien des Bak-

chus

60) D. h. der Völker, die ſich von Fiſchen nähren. Die Lebensart derſelben beſchreibt Diodor von Sicilien B. 3. K. 14.

19. Alpheus.

Der Alpheus iſt ein Fluß in Arkadien, 55) bey der Stadt Piſa in der Nähe von Olympia. Vormals hieß er Stymphelus, von Stymphelus, einem Sohne des Mars und der Dormothea, welcher ſich, nachdem er ſeinen Sohn Alkmäon, mit dem Zunamen Philippus, verloren hatte, aus Betrübniß in den Fluß Nyktimus ſtürzte, der nun nach ihm Stymphelus genannt wurde. Den Namen Alpheus bekam er bey folgender Gelegenheit. Alpheus, ein Abkömmling des Sonnengottes, wetteiferte mit ſeinem Bruder Kerkaphus in Abſicht der Tapferkeit und erſchlug ihn. Da er nun deshalb von den Furien 56) verfolgt wurde, ſprang er in den Fluß Nyktimus, der von ihm den Namen Alpheus erhielt.

An dieſem Fluſſe wächſt ein Kraut, welches Kenchritis heißt, und einem Honigwaben ähnlich iſt. Die Aerzte kochen es ab, und geben es Leuten von verrücktem Verſtande zu trinken, die dadurch von ihrem Wahnſinne befreyet werden, wie Kteſias im erſten Buche von den Flüſſen meldet.

An

55) Er entſpringt an der ſüdlichen Grenze von Arkadien, bey dem Städtchen Aſea, und fließt durch Elis ins joniſche Meer. An ſeinen Ufern wurden die Olympiſchen Spiele gefeyert.

56) Nach dem Texte heißt es: von den Hirten, ὑπο των ποιμενων. Hemſterhuis aber verbeſſert ganz richtig ὑπο ποινων, im erſten Theile des Reitziſchen Lukians S. 469.

An dem Alpheus liegt ein Berg, der aus folgender Urſache Kronius genennt wird. Nach dem Titanenkriege floh Kronus (Saturnus,) um Jupiters Drohungen zu entgehen, auf den Berg Kturus, dem er nun ſeinen Namen beylegte. Hier hielt er ſich einige Zeit verborgen, und ſobald er eine ſchickliche Gelegenheit erſah, begab er ſich auf den Kaukaſus in Skythien.

Man findet hier einen gewiſſen Stein, der ſeiner beſondern Eigenſchaft wegen Kylinder genennt wird. 57) Denn ſo oft Jupiter donnert oder blitzt, wälzt er ſich von der Spitze herunter, wie Derkyllus im erſten Buche von den Steinen erzählt.

20. Euphrates.

Der Euphrat iſt ein Fluß in Parthien, 58) bey der Stadt Babylon. Er hieß vorher Medus, von Medus, des Artaxerxes Sohn. Dieſer hatte nämlich aus Liebe des Kordyas Tochter, Roxane, gewaltſamer Weiſe geſchändet, und da er am folgenden Tage vom Könige aufgeſucht wurde, um beſtraft zu werden, ſprang er aus Furcht in

57) Dieſes fabelhaften Steines gedenkt auch Gellius im 6ten Buche K. 2.

58) Der Verfaſſer nimmt hier Parthien in ſehr weitläuftigem und umgewöhnlichem Verſtande. Denn der Euphrat entſpringt in Armenien und fließt zwiſchen Syrien und Meſopotamien nach dem perſiſchen Meerbuſen. Er verſteht alſo das parthiſche Reich, da es im größten Flor war.

den Fluß Zarandas, der von ihm Medus genannt wurde.

Den Namen Euphrates bekam er durch folgende Veranlaſſung. Euphrates, Arandakes Sohn, fand einſt ſeinen Sohn Axurtas neben ſeiner Mutter liegen, und da er ihn für einen ſeiner Bürger anſah, zog er aus Eiferſucht das Schwerdt und ſchnitt ihm den Hals ab. Als Urheber dieſer gräßlichen That ſtürzte er ſich nun voller Verzweiflung in den Fluß Medus, der von ihm Euphrates genannt wurde.

In demſelben findet ſich ein Stein, Aetites genannt. Die Hebammen legen ihn kreißenden Weibern auf den Bauch, welche davon ſogleich ohne alle Schmerzen gebähren. Auch wächſt an dieſem Fluß ein Kraut, Axalla genannt, welches ſo viel als warm bedeutet. Man legt es im viertägigen Fieber auf die Bruſt, und wird ſogleich von dem Anfalle befreyt, wie Chryſermus der Korinther im dreyzehnten Buche von den Flüſſen berichtet.

An dem Euphrat liegt der Berg Drimyllus, auf welchem ſich ein dem Sardonix ähnlicher Stein findet. Die Könige brauchen ihn als Zeichen ihrer Würde; auch leiſtet er gute Dienſte gegen die Blödigkeit der Augen, wenn er in warmes Waſſer gelegt wird. Dieß erzählt Nikias der Malloter, in ſeinem Werke von den Steinen.

21. Kaiku

21. Kaikus.

Der Kaikus iſt ein Fluß in Myſien. Er hieß ſonſt Aſträus, von Aſträus, Neptuns Sohn. Dieſer that nämlich bey einer Nachtfeyer der Minerva, ſeiner Schweſter Alkippe unwiſſender Weiſe Gewalt an und zog ihr einen Ring ab. Als er am folgenden Tage das Signal ſeiner Schweſter erkannte, ſprang er aus Betrübniß in den Fluß Adurus, der nun von ihm Aſträus genannt wurde. Den Namen Kaikus bekam er aus folgender Urſache. Kaikus, ein Sohn des Merkurs und der Nymphe Okyrrhoe, brachte den Timander, einen Mann von edler Geburt, ums Leben, und weil er ſich vor deſſen Verwandten fürchtete, ſtürzte er ſich in den Fluß Aſträus, der nun von ihm den Namen Kaikus erhielt.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Art Mohn, der ſtatt der Frucht einen Stein enthält. Aus dieſem entſtehen kleine ſchwarze, einer Leyer ähnliche Steinchen, welche die Myſier in ein gepflügtes Land werfen. Steht ihnen nun Unfruchtbarkeit bevor, ſo bleibt das Hineingeworfene unbeweglich liegen, ſoll aber Ueberfluß und Fruchtbarkeit kommen, ſo ſpringen die Steinchen wie Heuſchrecken herum. Auch giebt es dort ein Kraut, Elipharmakon genannt, welches die Aerzte Weibern, die am Blutfluſſe leiden, eingeben, und damit den Ausfluß der Adern ſtillen, wie Timagoras im erſten Buche von den Flüſſen berichtet.

Am Kaikus liegt ein Berg, welcher Teuthras heißt, von Teuthras, einem Könige der Myſer. Dieſer begab ſich einſt der Jagd wegen auf den Berg Thraſyllus und fand hier ein wildes Schwein von ungeheurer Größe, welches er mit ſeinen Begleitern eifrigſt verfolgte. Das Schwein aber entrann ihnen und floh, als Schützling, in den Tempel der Diana Orthoſia. Da nun alle mit Gewalt in den Tempel zu dringen ſuchten, rief daſſelbe mit menſchlicher Stimme ſo laut, daß alle es hören konnten: „Schone, o König, den Zögling der Göttinn!“ Aber Teuthras verachtete dieſe Warnung, und erlegte das Thier. Diana, über dieſe That äußerſt aufgebracht, machte das Schwein wieder lebendig, und beſtrafte den Urheber mit Ausſatz und Wahnſinn, welcher nun aus Schaam über dieſen Zuſtand ſich beſtändig in den Gebirgen aufhielt. Als Lyſippe, Teuthras Mutter, von dieſem Vorfall unterrichtet wurde, lief ſie in den Wald, in Begleitung des Wahrſagers Polyidus, Kyranus Sohns, von dem ſie die wahre Beſchaffenheit der Sache erfuhr. Sie beſänftigte auf deſſen Rath den Zorn der Göttinn durch Opfer, und nachdem ſie ihren Sohn ganz vernünftig wieder bekommen hatte, errichtete ſie einen Altar der Diana Orthoſia, und ließ einen goldenen Eber mit menſchlichem Geſichte verfertigen, welcher noch bis jetzt dem Anſehen nach von Jägern verfolgt wird, in den Tempel flieht, und

eine

eine Stimme von ſich giebt. Teuthras, der gegen alle Erwartung ſeine urſprüngliche Geſtalt wieder bekommen hatte, nannte nun den Berg nach ſeinem Namen Teuthras.

Auf demſelben findet ſich ein Stein, Antipathes genannt, der, wenn er mit Wein gerieben wird, gegen Ausſatz und Krätze ſehr heilſam iſt, wie Ktesias, der Knidier, im zweyten Buche von den Bergen erzählt.

22. Achelous.

Der Achelous iſt ein Fluß in Aetolien. Vorher hieß er Theſtius, aus folgender Urſache. Theſtius, ein Sohn des Mars und der Peiſidike, reiſete einſt in häuslichen Angelegenheiten nach Sikyon, und kehrte erſt nach einer geraumen Zeit in ſein Vaterland zurück. Hier fand er ſeinen Sohn Kalydon bey ſeiner Mutter liegen, und weil er ihn für einen Ehebrecher anſah, tödtete er unwiſſender Weiſe ſein eigenes Kind. Als er nun von dieſer gräßlichen That durch den Augenſchein belehrt wurde, ſtürzte er ſich aus Verzweiflung in den Fluß Axenus, der von ihm Theſtius genannt wurde. Den Namen Achelous bekam er durch folgende Veranlaſſung. Achelous, ein Sohn des Okeanus und der Nymphe Nais, beſchlief unwiſſender Weiſe ſeine Tochter Kleſtoria, und aus Betrübniß darüber, ſprang er in den Fluß Theſtius, dem er nun den Namen Achelous mittheilte.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Pflanze, welche Zaklus heißt, und der Wolle ähnlich ſieht. Wenn man ſie zerreibt und in Wein wirft, ſo wird dieſer in Waſſer verwandelt, ſo daß er zwar den Geruch behält, aber ſeine Kraft verliert. Auch findet man darin einen Stein von ſchwärzlicher Farbe, der ſeiner Eigenſchaft wegen Linurgus (Leineweber) genannt wird. Wenn man ihn nämlich

auf ein Stück Leinewand legt, nimmt er, um ſich gleichſam mit ihr zu vereinigen, deren Geſtalt an, und wird ganz weiß, wie Antiſthenes im dritten Buche der Meleagris erzählt; auch redet Diokles, der Rhodier, umſtändlich davon in der ätoliſchen Geſchichte.

Am Achelous liegt ein Berg, der Kalydon heißt, und ſeinen Namen von Kalydon, einem Sohne des Mars und der Aſtynome, erhalten hat. Dieſer ſah nämlich unwiſſender Weiſe die Diana ſich baden, und wurde von ihr in einen Felſen verwandelt. Durch göttliche Fügung aber erhielt der Berg, der vorher Gyrus hieß, von ihm den Namen Kalydon.

Auf demſelben wächſt ein Kraut, das Myops heißt. Wer es in Waſſer wirft, und ſein Geſicht damit wäſcht, verliert die Augen; verſöhnt er aber die Diana, ſo bekömmt er das Geſicht wieder. Dieß meldet Derkyllus im dritten Buche der ätoliſchen Geſchichte.

23. Araxes.

Der Araxes iſt ein Fluß in Armenien, *) und hat ſeine Benennung von Araxes, Pylus Sohn. Dieſer ſtritt der Herrſchaft wegen mit ſeinem Großvater Arbelus, und erſchoß ihn. Da er deßhalb von den Furien verfolgt wurde, ſtürzte er ſich in den Fluß Baktrus, der nach ihm Araxes genannt wurde, wie Kteſiphon im erſten Buche der perſiſchen Geſchichte erzählt.

Araxes, König der Armenier führte mit den benachbarten Perſern Krieg, und da dieſer ſich in die Länge zog, erhielt er ein Orakel, daß er den Sieg davon tragen würde, wenn er den Unglück abwendenden Göttern zwey der edelſten Jungfrauen

*) Er fließt oſtwärts in den Fluß Kyrus, und mit dieſem ins kaſpiſche Meer.

frauen zum Opfer darbrächte. Weil er nun aus väterlicher Liebe ſeine eigenen Töchter ſchonte, ließ er zwey Mädchen von angeſehenem Stande, Töchter eines ſeiner Vaſallen, zu den Altären führen und ſie opfern. Mneſalkes, der Vater der Getödteten, war darüber ſehr aufgebracht; doch verſchob er die Rache bis zu einer ſchicklichern Gelegenheit. Als er dieſe endlich fand, lauerte er den Töchtern des Königs auf, und brachte ſie ums Leben; darauf verließ er ſein Vaterland, und entfloh nach Skythien. Auf die Nachricht von dieſem Unglück gerieth Araxes in ſolche Betrübniß, daß er ſich in den Fluß Halmus ſtürzte, welcher von ihm Araxes genannt wurde.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Pflanze, in der Landesſprache Araxa genannt, welches ſo viel als Mädchenfeind bedeutet. Denn ſobald ſie von Jungfrauen gefunden wird, giebt ſie eine Menge Blut von ſich und verwelkt. Auch findet ſich darin ein Stein, Sikyonos genannt, von ſchwarzer Farbe. Wenn ein Orakel die Ermordung eines Menſchen befiehlt, wird dieſer Stein von zwey Jungfrauen auf den Altar der Unglück abwendenden Götter gelegt. Der Priſter berührt ihn mit dem Opfermeſſer, worauf eine Menge Blut herausfließt. Nach Verrichtung dieſer Ceremonien gehen ſie unter lautem Klaggeſchrey fort, und tragen den Stein in den Tempel, wie Dorotheus der Chaldäer im zweyten Buche von den Steinen berichtet,

An dem Araxes liegt ein Berg, der Diorphus heißt, von Diorphus einem Sohn der Erde, von dem man folgende Erzählung hat. Mithras, der gern einen Sohn haben wollte, und doch das weibliche Geſchlecht haßte, rieb ſich an einem Felſen. Der Stein wurde ſchwanger, und gebar zur beſtimmten Zeit einen Knaben, Diorphus genannt, welcher, als er heran gewachſen war

den Mars zu einem Wettſtreit der Tapferkeit herausforderte, und von ihm erſchlagen, durch göttliche Fügung aber in einen Berg gleiches Namens verwandelt wurde.

Auf demſelben wächſt ein Baum, der dem Granatbaum ähnlich iſt und eine Menge Aepfel trägt, die den Geſchmack der Weintraube haben. Wenn man von dieſem Baume eine ganz reife Frucht abbricht, und dabey den Namen des Mars nennt, ſo wird ſie in der Hand grün. Dieß meldet Kteſiphon im dreyzehnten Buche von den Steinen.

24. Tigris.

Der Tigris iſt ein Fluß in Armenien, der ſich theils in den Araxes, theils in den arſakiſchen See ergießt. 59) Vormals hieß er Sollax, welches ſo viel als hinunterſchießend bedeutet. Den Namen Tigris bekam er durch folgende Veranlaſſung. Dionyſus oder Bakchus war durch Fügung der Juno raſend geworden, und gieng nun überall auf dem Meer und Lande herum, indem er ſich von dieſem Uebel zu befreyen ſuchte. Unter andern kam er auch in dieſe Gegend von Armenien, und da er durch vorbeſagten Fluß nicht gehen konnte, rief er Jupitern um Hülfe an. Dieſer erhörte ſein Gebet und ſchickte ihm einen Tiger, auf welchem er ohne Gefahr überſetzte, und zum Andenken des Vorfalls den Fluß Tigris nannte, wie Theophilus im erſten Buche von den Steinen erzählt.

Hermeſianax führt folgende Begebenheit an. Dionyſus liebte die Nymphe Alpheſiböa, konnte ſie aber weder durch Bitten noch durch Geſchenke

zu

59) Der Fluß Tigris entſpringt in Armenien, nicht weit von den Quellen des Euphrats, und fließt durch zwey Seen, von welchen der nördliche Arethuſa, der ſüdliche Thoſpitis, bey der Stadt der Arzenier, heißt. Letzterer iſt hier vermuthlich unter dem arſakiſchen See zu verſtehen. Mit dem Araxes kommt der Tigris nicht zuſammen.

zu ſeinem Willen bereden. Er verwandelte ſich daher in einen Tiger, zwang ſeine Geliebte durch Furcht, daß ſie ſich auf ihn ſetzte, und trug ſie über den Fluß, wo er den Medus mit ihr zeugte. Als dieſer herangewachſen war, nannte er zum Andenken jener Begebenheit den Fluß Tigris, wie Ariſtonymus im dritten Buche erzählt.

In demſelben findet ſich ein Stein, Myndan genannt, der ganz weiß iſt. Wer denſelben bey ſich trägt, dem thun wilde Thiere nichts zu Leide. Dieß meldet Leon, der Byzanter, im dritten Buche von den Flüſſen.

An dem Tigris liegt ein Berg, der Gauranus heißt, von Gauranus, einem Sohne des Satrapen Roxanes. Dieſer war ſehr fromm gegen die Götter, und erhielt dafür die Belohnung, daß er unter allen Perſonen allein dreyhundert Jahre alt wurde, ohne Krankheit ſtarb, und auf der Spitze des Gauranus ein prächtiges Grabmal erhielt. Auch bekam durch Fügung der Götter der Berg Mauſorus von ihm den Namen.

Auf demſelben wächſt eine Pflanze, welche der wilden Gerſte ähnlich iſt. Die Einwohner machen ſie warm, beſtreichen ſich mit dem Oele, und ſind ſo bis an ihren Tod vor allen Krankheiten geſichert, wie Soſtratus im erſten Buche der Sammlung mythologiſcher Erzählungen meldet.

25. Indus.

Der Indus iſt ein Fluß in Indien, welcher mit reiſſendem Strome nach dem Lande der Ichthyophagen 60) geht. Er hieß vormals Mauſolus, vom Mauſolus, einem Sohne des Sonnengottes. Jenen Namen erhielt er durch folgende Veranlaſſung. Während die Myſterien des Bakchus

60) D. h. der Völker, die ſich von Fiſchen nähren. Die Lebensart derſelben beſchreibt Diodor von Sicilien B. 3. K. 14.

chus gefeyert wurden, und die Einwohner ganz mit der Verehrung der Gottheit beſchäftiget waren, that Indus, ein Jüngling von edler Geburt, der Damaſalkida, der Tochter des Königs Oxyalkes, die den heiligen Korb trug, Gewalt an, und ſchändete ſie. Da er nun zur Beſtrafung vom Könige aufgeſucht wurde, ſprang er aus Furcht in den Fluß Mauſolus, der nach ihm Indus genannt wurde.

In demſelben findet ſich ein Stein, Namens — 61) Jungfrauen, die ihn bey ſich tragen, ſind vor jeder Verführung ſicher. Auch wächſt daſelbſt ein Kraut, dem Bugloſſus ähnlich, Namens Karpyke. Es iſt ſehr heilſam gegen die Gelbſucht, wenn es dem Patienten mit lauem Waſſer eingegeben wird.

Am Indus liegt ein Berg, der Liläus genannt wird, vom Hirten Liläus. Dieſer war ſehr gottesfürchtig, verehrte nur allein den Mond, und feyerte ihm zu Ehren in tiefer Nacht Myſterien. Die übrigen Götter nahmen ihm dieſe Verachtung ſehr übel, und ſchickten ihm zwey ungeheure Löwen auf den Hals, von welchen er zerriſſen und getödtet wurde. Die Göttin Selene aber verwandelte ihren Verehrer in einen Berg gleiches Namens.

Auf demſelben findet ſich ein Stein, Klitoris genannt. Er iſt ganz ſchwarz und die Einwohner tragen ihn als einen Schmuck an dem Feſte Soteria, wie Ariſtoteles im vierten Buche von den Flüſſen verſichert.

61) Der Name des Steins iſt von den Abſchreibern ausgelaſſen worden.

Inhalt
des achten Bandes.

1) Ueber die Widerſprüche der Stoiker. Seite 1

2) Daß die Stoiker gröſsere Ungereimtheiten behaupten als die Dichter. — 99

3) Ueber die gemeinen Begriffe gegen die Stoiker. — 102

4) Ueber die im Timäus enthaltene Lehre von der Entſtehung der Seele. — 204

5) Daß man nach Epikurs Lehrſätzen nicht einmal vergnügt leben könne. — 280

6) Gegen Kolotes. — 367

7) Ob der bekannte Ausſpruch: lebe verborgen, richtig und gegründet ſey. — 445

8) Ueber die Namen der Berge und Flüſſe, und was in denſelben gefunden wird. — 457

Ueber

Am Kaikus liegt ein Berg, welcher Teuthras heißt, von Teuthras, einem Könige der Myſier. Dieſer begab ſich einſt der Jagd wegen auf den Berg Thraſyllus und fand hier ein wildesSchwein von ungeheurer Größe, welches er mit ſeinen Begleitern eifrigſt verfolgte. Das Schwein aber entrann ihnen und floh, als Schützling, in den Tempel der Diana Orthoſia. Da nun alle mit Gewalt in den Tempel zu dringen ſuchten, rief daſſelbe mit menſchlicher Stimme ſo laut, daß alle es hören konnten: „Schone, o König, den Zögling der Göttinn!“ Aber Teuthras verachtete dieſe Warnung, und erlegte das Thier. Diana, über dieſe That äuſſerſt aufgebracht, machte das Schwein wieder lebendig, und beſtrafte den Urheber mit Ausſatz und Wahnſinn, welcher nun aus Schaam über dieſen Zuſtand ſich beſtändig in den Gebirgen aufhielt. Als Lyſippe, Teuthras Mutter, von dieſem Vorfall unterrichtet wurde, lief ſie in den Wald, in Begleitung des Wahrſagers Polyidus, Kyranus Sohns, von dem ſie die wahre Beſchaffenheit der Sache erfuhr. Sie beſänftigte auf deſſen Rath den Zorn der Göttinn durch Opfer, und nachdem ſie ihren Sohn ganz vernünftig wieder bekommen hatte, errichtete ſie einen Altar der Diana Orthoſia, und ließ einen goldenen Eber mit menſchlichem Geſichte verfertigen, welcher noch bis jetzt dem Anſehen nach von Jägern verfolgt wird, in den Tempel flieht, und eine

eine Stimme von ſich giebt. Teuthras, der gegen alle Erwartung ſeine urſprüngliche Geſtalt wieder bekommen hatte, nannte nun den Berg nach ſeinem Namen Teuthras.

Auf demſelben findet ſich ein Stein, Antipathes genannt, der, wenn er mit Wein gerieben wird, gegen Ausſatz und Krätze ſehr heilſam iſt, wie Kteſias, der Knidier, im zweyten Buche von den Bergen erzählt.

22. Achelous.

Der Achelous iſt ein Fluß in Aetolien. Vorher hieß er Theſtius, aus folgender Urſache. Theſtius, ein Sohn des Mars und der Peiſidike, reiſete einſt in häuslichen Angelegenheiten nach Sikyon, und kehrte erſt nach einer geraumen Zeit in ſein Vaterland zurück. Hier fand er ſeinen Sohn Kalydon bey ſeiner Mutter liegen, und weil er ihn für einen Ehebrecher anſah, tödtete er unwiſſender Weiſe ſein eigenes Kind. Als er nun von dieſer gräßlichen That durch den Augenſchein belehrt wurde, ſtürzte er ſich aus Verzweiflung in den Fluß Axenus, der von ihm Theſtius genannt wurde. Den Namen Achelous bekam er durch folgende Veranlaſſung. Achelous, ein Sohn des Okeanus und der Nymphe Nais, beſchlief unwiſſender Weiſe ſeine Tochter Kleſtoria, und aus Betrübniß darüber, ſprang er in den Fluß Theſtius, dem er nun den Namen Achelous mittheilte.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Pflanze, welche Zaklus heißt, und der Wolle ähnlich ſieht. Wenn man ſie zerreibt und in Wein wirft, ſo wird dieſer in Waſſer verwandelt, ſo daß er zwar den Geruch behält, aber ſeine Kraft verliert. Auch findet man darin einen Stein von ſchwärzlicher Farbe, der ſeiner Eigenſchaft wegen Linurgus (Leineweber) genannt wird. Wenn man ihn nämlich

auf ein Stück Leinewand legt, nimmt er, um ſich gleichſam mit ihr zu vereinigen, deren Geſtalt an, und wird ganz weiß, wie Antiſthenes im dritten Buche der Meleagris erzählt; auch redet Diokles, der Rhodier, umſtändlich davon in der ätoliſchen Geſchichte.

Am Achelous liegt ein Berg, der Kalydon heißt, und ſeinen Namen von Kalydon, einem Sohne des Mars und der Aſtynome, erhalten hat. Dieſer ſah nämlich unwiſſender Weiſe die Diana ſich baden, und wurde von ihr in einen Felſen verwandelt. Durch göttliche Fügung aber erhielt der Berg, der vorher Gyrus hieß, von ihm den Namen Kalydon.

Auf demſelben wächſt ein Kraut, das Myops heißt. Wer es in Waſſer wirft, und ſein Geſicht damit wäſcht, verliert die Augen; verſöhnt er aber die Diana, ſo bekömmt er das Geſicht wieder. Dieß meldet Derkyllus im dritten Buche der ätoliſchen Geſchichte.

23. Araxes.

Der Araxes iſt ein Fluß in Armenien, *) und hat ſeine Benennung von Araxes, Pylus Sohn. Dieſer ſtritt der Herrſchaft wegen mit ſeinem Großvater Arbelus, und erſchoß ihn. Da er deßhalb von den Furien verfolgt wurde, ſtürzte er ſich in den Fluß Baktrus, der nach ihm Araxes genannt wurde, wie Kteſiphon im erſten Buche der perſiſchen Geſchichte erzählt.

Araxes, König der Armenier führte mit den benachbarten Perſern Krieg, und da dieſer ſich in die Länge zog, erhielt er ein Orakel, daß er den Sieg davon tragen würde, wenn er den Unglück abwendenden Göttern zwey der edelſten Jungfrauen

*) Er fließt oſtwärts in den Fluß Kyrus, und mit dieſem ins kaſpiſche Meer.

frauen zum Opfer darbrächte. Weil er nun aus väterlicher Liebe ſeine eigenen Töchter ſchonte, ließ er zwey Mädchen von angeſehenem Stande, Töchter eines ſeiner Vaſallen, zu den Altären führen und ſie opfern. Mneſalkes, der Vater der Getödteten, war darüber ſehr aufgebracht; doch verſchob er die Rache bis zu einer ſchicklichern Gelegenheit. Als er dieſe endlich fand, lauerte er den Töchtern des Königs auf, und brachte ſie ums Leben; darauf verließ er ſein Vaterland, und entfloh nach Skythien. Auf die Nachricht von dieſem Unglück gerieth Araxes in ſolche Betrübniß, daß er ſich in den Fluß Halmus ſtürzte, welcher von ihm Araxes genannt wurde.

An dieſem Fluſſe wächſt eine Pflanze, in der Landesſprache Araxa genannt, welches ſo viel als Mädchenfeind bedeutet. Denn ſobald ſie von Jungfrauen gefunden wird, giebt ſie eine Menge Blut von ſich und verwelkt. Auch findet ſich darin ein Stein, Sikyonos genannt, von ſchwarzer Farbe. Wenn ein Orakel die Ermordung eines Menſchen befiehlt, wird dieſer Stein von zwey Jungfrauen auf den Altar der Unglück abwendenden Götter gelegt. Der Priſter berührt ihn mit dem Opfermeſſer, worauf eine Menge Blut herausfließt. Nach Verrichtung dieſer Ceremonien gehen ſie unter lautem Klaggeſchrey fort, und tragen den Stein in den Tempel, wie Dorotheus der Chaldäer im zweyten Buche von den Steinen berichtet,

An dem Araxes liegt ein Berg, der Diorphus heißt, von Diorphus einem Sohn der Erde, von dem man folgende Erzählung hat. Mithras, der gern einen Sohn haben wollte, und doch das weibliche Geſchlecht haßte, rieb ſich an einem Felſen. Der Stein wurde ſchwanger, und gebar zur beſtimmten Zeit einen Knaben, Diorphus genannt, welcher, als er heran gewachſen war, den

den Mars zu einem Wettſtreit der Tapferkeit herausforderte, und von ihm erſchlagen, durch göttliche Fügung aber in einen Berg gleiches Namens verwandelt wurde.

Auf demſelben wächſt ein Baum, der dem Granatbaum ähnlich iſt und eine Menge Aepfel trägt, die den Geſchmack der Weintraube haben. Wenn man von dieſem Baume eine ganz reife Frucht abbricht, und dabey den Namen des Mars nennt, ſo wird ſie in der Hand grün. Dieß meldet Kteſiphon im dreyzehnten Buche von den Steinen.

24. Tigris.

Der Tigris iſt ein Fluß in Armenien, der ſich theils in den Araxes, theils in den arſakiſchen See ergießt. 59) Vormals hieß er Sollax, welches ſo viel als hinunterſchießend bedeutet. Den Namen Tigris bekam er durch folgende Veranlaſſung. Dionyſus oder Bakchus war durch Fügung der Juno raſend geworden, und gieng nun überall auf dem Meer und Lande herum, indem er ſich von dieſem Uebel zu befreyen ſuchte. Unter andern kam er auch in dieſe Gegend von Armenien, und da er durch vorbeſagten Fluß nicht gehen konnte, rief er Jupitern um Hülfe an. Dieſer erhörte ſein Gebet und ſchickte ihm einen Tiger, auf welchem er ohne Gefahr überſetzte, und zum Andenken des Vorfalls den Fluß Tigris nannte, wie Theophilus im erſten Buche von den Steinen erzählt.

Hermeſianax führt folgende Begebenheit an. Dionyſus liebte die Nymphe Alpheſibóa, konnte ſie aber weder durch Bitten noch durch Geſchenke zu

59) Der Fluß Tigris entſpringt in Armenien, nicht weit von den Quellen des Euphrats, und fließt durch zwey Seen, von welchen der nördliche Arethuſa, der ſüdliche Thoſpitis, bey der Stadt der Arzenier, heißt. Letzterer iſt hier vermuthlich unter dem arſakiſchen See zu verſtehen. Mit dem Araxes kommt aber der Tigris nicht zuſammen.

zu ſeinem Willen bereden. Er verwandelte ſich daher in einen Tiger, zwang ſeine Geliebte durch Furcht, daß ſie ſich auf ihn ſetzte, und trug ſie über den Fluß, wo er den Medus mit ihr zeugte. Als dieſer herangewachſen war, nannte er zum Andenken jener Begebenheit den Fluß Tigris, wie Ariſtonymus im dritten Buche erzählt.

In demſelben findet ſich ein Stein, Myndan genannt, der ganz weiß iſt. Wer denſelben bey ſich trägt, dem thun wilde Thiere nichts zu Leide. Dieß meldet Leon, der Byzanter, im dritten Buche von den Flüſſen.

An dem Tigris liegt ein Berg, der Gauranus heißt, von Gauranus, einem Sohne des Satrapen Roxanes. Dieſer war ſehr fromm gegen die Götter, und erhielt dafür die Belohnung, daß er unter allen Perſonen allein dreyhundert Jahre alt wurde, ohne Krankheit ſtarb, und auf der Spitze des Gauranus ein prächtiges Grabmal erhielt. Auch bekam durch Fügung der Götter der Berg Mauſorus von ihm den Namen.

Auf demſelben wächſt eine Pflanze, welche der wilden Gerſte ähnlich iſt. Die Einwohner machen ſie warm, beſtreichen ſich mit dem Oele, und ſind ſo bis an ihren Tod vor allen Krankheiten geſichert, wie Soſtratus im erſten Buche der Sammlung mythologiſcher Erzählungen meldet.

25. Indus.

Der Indus iſt ein Fluß in Indien, welcher mit reiſſendem Strome nach dem Lande der Ichthyophagen 60) geht. Er hieß vormals Mauſolus, vom Mauſolus, einem Sohne des Sonnengottes. Jenen Namen erhielt er durch folgende Veranlaſſung. Während die Myſterien des Bakchus

60) D. h. der Völker, die ſich von Fiſchen nähren. Die Lebensart derſelben beſchreibt Diodor von Sicilien B. 3. K. 14.

chus gefeyert wurden, und die Einwohner ganz mit der Verehrung der Gottheit beſchäftiget waren, that Indus, ein Jüngling von edler Geburt, der Damaſalkida, der Tochter des Königs Oxyalkes, die den heiligen Korb trug, Gewalt an, und ſchändete ſie. Da er nun zur Beſtrafung vom Könige aufgeſucht wurde, ſprang er aus Furcht in den Fluß Mauſolus, der nach ihm Indus genannt wurde.

In demſelben findet ſich ein Stein, Namens — 61) Jungfrauen, die ihn bey ſich tragen, ſind vor jeder Verführung ſicher. Auch wächſt daſelbſt ein Kraut, dem Bugloſſus ähnlich, Namens Karpyke. Es iſt ſehr heilſam gegen die Gelbſucht, wenn es dem Patienten mit lauem Waſſer eingegeben wird.

Am Indus liegt ein Berg, der Liläus genannt wird, vom Hirten Liläus. Dieſer war ſehr gottesfürchtig, verehrte nur allein den Mond, und feyerte ihm zu Ehren in tiefer Nacht Myſterien. Die übrigen Götter nahmen ihm dieſe Verachtung ſehr übel, und ſchickten ihm zwey ungeheure Löwen auf den Hals, von welchen er zerriſſen und getödtet wurde. Die Göttin Selene aber verwandelte ihren Verehrer in einen Berg gleiches Namens.

Auf demſelben findet ſich ein Stein, Klitoris genannt. Er iſt ganz ſchwarz und die Einwohner tragen ihn als einen Schmuck an dem Feſte Soteria, wie Ariſtoteles im vierten Buche von den Flüſſen verſichert.

61) Der Name des Steins iſt von den Abſchreibern ausgelaſſen worden.

Inhalt
des achten Bandes.

1) Ueber die Widerſprüche der Stoiker. Seite 1

2) Daß die Stoiker größere Ungereimtheiten behaupten als die Dichter. — 99

3) Ueber die gemeinen Begriffe gegen die Stoiker. — 102

4) Ueber die im Timäus enthaltene Lehre von der Entſtehung der Seele. — 204

5) Daß man nach Epikurs Lehrſätzen nicht einmal vergnügt leben könne. — 280

6) Gegen Kolotes. — 367

7) Ob der bekannte Ausſpruch: lebe verborgen, richtig und gegründet ſey. — 445

8) Ueber die Namen der Berge und Flüſſe, und was in denſelben gefunden wird. — 457

Ueber

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 04890 0362

Digitized by Google

Digitized by Google